JAMS

マレーシア研究

Malaysian Studies Journal

第3号 2014年

〈論説〉	
〔特集:ジャウィ月刊誌『カラム(Qalam)』研究〕	
特集にあたって—『カラム』研究の意義	1
イスラムと近代	
―連載記事「クルアーンの秘密」に見るイスラム近代主義 國谷 徹	8
宗教の制度化、民族の制度化	
―1950 年代前半のマラヤ政治と『カラム』の戦略 坪井 祐司	29
国民教育制度確立期におけるマレー人コミュニティの教育議論 金子 奈央	47
イスラム法制と女性憲章	
―シンガポールにおけるムスリムの婚姻法改革 光成 歩	65
〈書評〉	
穴沢眞『発展途上国の工業化と多国籍企業	
―マレーシアにおけるリンケージの形成』 横山 久	82
〈エッセイ〉	
知識探訪―多民族社会マレーシアの横顔を読む(エッセイ 12 編)	85
英文要旨	103

【論説】

〈特集:ジャウィ月刊誌『カラム (Qalam)』研究〉

特集にあたって―『カラム』研究の意義

坪井祐司

本特集は、1950 年 7 月にシンガポールで創刊され、途中で刊行地をマレーシアに移して 1969 年まで発行されたジャウィ(アラビア文字を改変したマレー・インドネシア語の表記法)の月刊誌『カラム(Qalam、マレー語、アラビア語でペンを意味する)』に関する論文を集成したものである。以下では、まず『カラム』誌およびその主筆であるエドルス (Edrus) 「についての紹介を行ったうえで、各論文の内容を簡単に紹介することとしたい。

I エドルスと『カラム』

1. 主筆エドルスとカラム出版社

エドルスは、フルネームをサイド・アブドゥッラー・アブドゥル・ハミド・アル=エドルス (Syed Abdullah bin Abdul Hamid al-Edrus) といい、1911 年にカリマンタンのバンジャルマシンでアラブ系の両親のもとに生まれた 2 。彼は 1930 年にシンガポールに渡り、アラブ人の経営する出版社で写植工として働いたのち、ジャーナリストとなった。第二次世界大戦後の 1948 年、エドルスはカラム出版社(Qalam Press)を創立して大衆小説を次々と出版し、上々の売れ行きを記録した。この資金をもとに、彼は 1950 年 8 月に月刊誌『カラム』を創刊した。1951 年 9 月には印刷機を購入して自社で印刷が行えるようになり、エドルスは小説の出版をやめて『カラム』の発行に精力を傾けた。

第二次世界大戦後、マレー語出版界は活況を呈した。民族主義などの政治運動の高揚にくわえて、多色刷りで写真をふんだんに使用した大衆的な雑誌も増加したためである。 1946 年からマラヤ独立の 1957 年までの間に 145 の雑誌、46 の新聞が発行された。なかでもシンガポールは出版の中心であり、64 の雑誌が発行された (Hamedi, 2013: 48-50)。 カラム出版社も、政治的主張を前面に出した『カラム』にくわえて、『アネカ・ワルナ (Aneka

¹ 彼は『カラム』誌上でエドルス、アフマド・ルトフィ(Ahmad Lutfi)といった筆名を使用していたが、ここでは本名の一部であるエドルスの呼称を使用する。エドルスについては、以下の詳細な伝記がある(Talib Samat, 2002)。

 $^{^2}$ サイドはムハンマドの子孫であることを示す称号であり、アラブの血統を示唆する。アル=エドルス家はカリマンタンのポンティアナクの出自であった。母方の曽祖父はバンジャルマシンのアラブ人指導者であったという(Talib Samat, 2002: 1)。

Warna)』、『フィルム (Filem)』などの娯楽色の強い雑誌を含む六つの定期刊行物を出版して経営の安定を図った。しかし、カラム出版社はエドルスの個人経営に近い経営形態であったため、エドルスが 1969 年に死去するとともに『カラム』も停刊することとなった。

2. 月刊誌『カラム』3

『カラム』の発行部数は、官報によれば 1950 年代初頭で 3,000 部であり、当時の硬派な内容の雑誌としてはかなり多かった(Hamedi, 2013: 247)。同誌はマラヤの独立を主導したマレー民族主義政党である UMNO(United Malay National Organization)とは対立関係にあり、1953 年には同党のボイコット運動により雑誌が燃やされるという事件が起きて経営的に打撃を受けた 4 。しかし、雑誌の発行自体はその後も続いた。20 年という『カラム』の発行期間は、創刊して 1、2 年で停刊になるマレー語雑誌が多いなかでは例外的に長い。個人経営に近い出版社のもとで 20 年間出版が続いたこと自体、同誌がマレー・ムスリムの間に受け入れられていたことを示している。

『カラム』の特徴は、その記事が一貫してジャウィによって書かれていたことである。マレー・インドネシア語の表記法は、この地域のイスラム5化とともにアラビア文字を使用したジャウィが主流となった6。しかし、19世紀後半以降ヨーロッパの植民地権力によりマレー語の公式のローマ字表記が定められ、行政や教育の場で使用されるようになると、徐々にジャウィはローマ字にとってかわられた。旧オランダ領(現インドネシア)地域では20世紀初頭以降、旧イギリス領(マラヤ、シンガポール)でも1960年代までに多くのマレー語刊行物がジャウィからローマ字表記に切り替わった。しかし、『カラム』は創刊以来1969年の停刊まで一貫してジャウィ表記を固守した。これは、『カラム』が非ムスリムを含めた幅広い読者を獲得することよりも、対象をムスリムに限定した主張を発信することを目指していたためであろう。

このため、『カラム』のもう一つの特徴はマレー・インドネシア世界のムスリムの紐帯を強調したことである。『カラム』の魅力は多彩なコラム記事とその執筆者にある。『カラム』の記事は、政治・経済・哲学・思想・文化など多岐にわたった。なかでも、読者のさまざまな相談にイスラムの立場から答える「千一問」や、アフマド・ルトフィが筆名を使って社会への提言を記した「苦いコーヒー」などのコラムは、創刊当初から停刊まで続い

^{3 『}カラム』誌については、(山本, 2002) が主筆エドルスおよび内容の紹介を行うとともに、全号の目次のローマ字翻字を掲載している。

⁴ これは、主に宗教の位置づけをめぐって『カラム』がたびたび UMNO を鋭く批判したためである。 『カラム』と UMNO の関係については本特集の坪井論文でも触れられている。

⁵ 現在学術用語としてはイスラームと表記するのが一般的であるが、マレー・インドネシア語には 長母音が存在しないため、本特集では現地の発音に即してイスラムと表記する。

 $^{^6}$ 東南アジアのイスラム化は 13 世紀末に始まるが、現在確認される最古のジャウィ資料は 1303 年の記年を持つトレンガヌ碑文である(Hashim Musa, 1997: 88-89)。

た。記事の執筆者にはマラヤやシンガポールだけでなくインドネシアの著名なムスリム知識人も迎え、インドネシアや他のアジア諸国のムスリム社会の情勢に関する記事も多く掲載していた。ザアバ(Za'ba) がマレー語やイスラムについて連載を持っていたほか、マラヤ/シンガポールのブルハヌッディン・アル=ヘルミ(Burhanuddin al-Helmi)やズルキフリ・ムハマド(Zulkifli Muhammed)、インドネシアのイサ・アンシャリ(Isa Ansyari)やハムカ(HAMKA)など、マレー・イスラム世界の著名なムスリム指導者がしばしば寄稿していた。エドルス自身もさまざまな筆名を使ってコラムや論文を執筆していた。また、エジプトで学ぶマレー・イスラム世界出身の留学生からの寄稿などを通じて、中東のイスラム思想を積極的に誌面で紹介していたで、一方で、読者層も出版地であるシンガポールにとどまらず、マラヤ各州からタイ南部、ボルネオ島北部にも広がっていた8。

国籍にかかわりなくムスリムの紐帯を強調した『カラム』は、1950 年代から 60 年代にかけてのマレー・イスラム世界において、国境を超えたイスラム主義の思想や運動を知るうえでの貴重な資料であるといえる。

3. 『カラム』研究プロジェクト

『カラム』は当時のマレー・イスラム世界の知識人の思想や活動を明らかにする上で貴重な資料であるにもかかわらず、これまで十分に利用されてこなかった。これは、『カラム』がジャウィで書かれているために利用できる研究者が限定されてしまっていたことにくわえて、複数の機関に分散して所蔵されていたため体系的に利用するのが困難であったことなどが理由として考えられる。

このため、山本博之と本特集の執筆者らは「ジャウィ文献と社会」研究会®を組織し、京都大学地域研究統合情報センターの協力のもと、各地の図書館に所蔵されている『カラム』を収集し、デジタル化して全体で1つのコレクションとして整理・公開するとともに、『カラム』の記事をジャウィからローマ字に翻字し、より広い利用者の利用に供してきた。現在、同研究会の『カラム』雑誌記事データベースを通じて、記事ごとのジャウィ版とローマ字版の画像の公開が開始されている10。

⁷ 編集者エドルスは 1956 年に『カラム』誌上でシンガポールにおけるムスリム同胞団の結成を宣言し、同誌は同団体の事実上の機関誌となった。シンガポールのムスリム同胞団については(山本, 2003)を参照。

^{8 『}カラム』誌上のムスリム同胞団の団員名簿からは、タイやボルネオ在住の読者の存在がうかがえる(山本, 2002: 264)。

⁹ 「ジャウィ文献と社会」研究会は、2009 年に解散したジャウィ文書研究会の研究を継承し、発展させるための研究会の一つである。

^{10 『}カラム』雑誌記事データベースは下記を参照 http://majalahqalam.kyoto.jp/(2014年9月20日最終アクセス)。ジャウィ版はすべての記事にアクセスすることができる。ローマ字版へのアクセスは現在一部のみにとどまるが、順次公開を進めていく予定である。

さらに、京都大学地域研究統合情報センターの共同研究「脱植民地化期の東南アジア・ムスリムの自画像と他者像」では、このデータベースを利用して、メンバーがそれぞれの問題関心から『カラム』の記事を利用し、1950年代および60年代のマレー・イスラム世界の社会史を描きだすための研究を行っている。本特集は、その研究成果の一部である。

II 各論の紹介と展望

1. 各論の紹介

本特集は四編の論文からなる。いずれも、著者がそれぞれの専門分野から『カラム』の 内容の分析を行ったものである。

國谷論文は『カラム』のイスラム思想をとりあげ、東南アジアにおけるイスラム近代主義について考察している。國谷はシンガポールのウラマがエジプトの近代主義的イスラム思想を紹介した連載記事をとりあげた。そこでは、クルアンが現在の西洋文明の成果である近代科学の内容を包含しており、その教えは現在でも発展の道標として有効であると主張される。著者は、西洋近代の科学や技術の受容という意味での近代化を肯定する一方で、西洋化の負の側面としてそれが倫理や道徳の退廃を招くことを批判し、これを防ぐための道徳的指針としてクルアンを位置付けた。著者のようなイスラム知識人は、イスラムが単に宗教の世界にとどまるものではなく、近代を生きるムスリムが社会生活を送るうえでの指針を提示していると考えていた。こうした思想は、イスラムを近代社会の既存の秩序や枠組みと適合的なかたちで発展させようとする試みとして理解できる。

坪井論文は独立以前のマラヤ政治に対する『カラム』の論評を扱っている。近代国家形成期に東南アジアのムスリムの課題はイスラムと国家制度との結びつきであった。1950年のシンガポールで起こったナドラ問題(ムスリム女性により育てられたオランダ人少女の親権をめぐる係争)では、改宗や結婚といった個々のムスリムの宗教実践が非ムスリムの決めた法律によって左右されうることが明らかになった。マラヤにおいては、社会内部の民族や宗教がさまざまな形で行政や政治制度のなかに組み込まれている。エドルスは、公権力を通じたイスラムの制度化の必要性を主張した。独立準備を進めていたマラヤでは、マレー人、華人、インド人という各民族の政党が連携し、国家体制をめぐる調整が行われていた。こうした民族を制度化する動きに対抗し、エドルスは宗教を国家行政へと制度化することでムスリムの地位を強化しようとしたのである。

独立を迎えると、個々の生活領域についての具体的な制度化の問題があらわれるようになる。金子論文では教育の制度化をめぐる議論を扱っている。マラヤの国民教育制度は民族別に分けられており、そのなかでいかにマレー人の地位を上昇させるかが課題となっていた。一方で、別系統に位置づけられたイスラム教育に関しては弱体化への危機感が持た

れ、その要因とみなされた世俗の近代教育に対する批判も展開された。しかし、『カラム』は伝統的なイスラム教育の意義とその存続の必要性を強調しつつも、1950 年代なかば以降はイスラム教育を国家の教育制度の中に組み込むことは受け入れた。受け入れたうえで自分たちにとって望ましい運用がなされる状況を確保しようとする戦略がとられたのである。教育をめぐる『カラム』の議論は、マラヤの独立という状況を受けて、近代国家という枠組みのなかでマレー人コミュニティが持続的に発展することを目的としたものとなった。

光成論文は、シンガポールの植民地から独立国家への移行期にあたる 1957~66 年のイスラム法制について扱っている。光成が注目したのは、一連のイスラム法制により、それ以前のムスリムの婚姻、離婚登録の制度化がすすめられた点である。そこでは、ムスリムが非ムスリムと同じ制度のもとにおかれるかどうかが議論された。多妻婚の禁止、婚姻における女性の権利保護などをムスリムにも適用せよという主張もムスリム内部からあらわれたが、『カラム』はそれを権利の侵害として批判した。この相違は、イスラム法制をムスリム独自の権利と義務の履行を保証する体系とみるか、ムスリムに非ムスリムと同質の福祉を提供するための枠組みととらえるかの相違であった。多民族社会のなかで、宗教や民族の違いを超えて適用されるべき規範と、宗教や民族ごとに取り決められるべき規範をどのように区別し適用するかをめぐる議論であったのである。

2. 『カラム』の時代:展望にかえて

『カラム』が発行された 1950、60 年代は、東南アジア諸国における近代国家建設の時代であった。この時期は、後の開発の時代に先立って議会制民主主義の導入が試みられた言論の時代でもあった。アラビア語で「ペン」を意味する『カラム』という誌名は、文字で書かれる言論を戦わせることで社会秩序が形成されていった時代を象徴している。

『カラム』研究の意義は、以下の二点にある。第一は、この時期のイスラム主義勢力の思想、動向の解明である。インドネシアとマラヤ/マレーシアのそれぞれの国民形成史を描こうとする従来の研究では、民族主義勢力によるそれぞれの国家建設に関心が集中し、同時期の政治や社会におけるイスラム主義勢力の動向には焦点が当てられなかった。しかし、『カラム』の記事からは、独立国家が形成されてからも、当時のムスリム知識人がさまざまな形で国境を越えたムスリムの連帯を模索し、対案を提示していたことが明らかになる。これまであまり注目されてこなかったイスラム主義勢力の動きを見ることによって、各国史の寄せ集めとは異なるマレー・イスラム世界の近現代史を描くことが可能になる。

第二は、イスラム近代主義の再検討である。『カラム』の誌面からは、西洋的な近代への対応が当時のムスリム知識人たちの課題であったことがうかがえる。彼らは国家機構のイスラム化において挫折を経験し、他方で西洋近代化による危機感を感じ、それに対抗す

るために宗教教育の強化とともに科学技術の取り込みによるムスリム社会の「近代化」をはかろうとした。近代社会におけるムスリムの道徳心のあり方や法制度のもとでの結婚などのように、ムスリム個人やそのイスラム実践を国家や社会といった公共空間においてどう位置付けるかが問われることになった。これは、近代主義を1970年代以降のイスラム思想や運動の展開、特にいわゆるイスラム復興運動と関連付ける視点を提起するものである。

政治、法や教育などの国家制度、そして社会における西洋的な近代性の枠組みとイスラムとのかかわりという『カラム』が提起する問題群は、1990年代末から今日に至るマレー・イスラム世界にも通じるものと思われる。くわえて、インドネシアとマレーシアそれぞれの国内で言論空間が重みをもつようになり、国境を挟む両国の間で越境し相互に参照しあう言論空間が生じつつある。その意味で、「『カラム』の時代」、すなわち国境を越えて言論が相互にやり取りされている時代と見る視角は、これまであまり積極的な意味づけをされてこなかった時代をとらえなおす必要性を示している。

各論考を当該時期の社会全体へと位置づけていくことは今後の検討課題となる。『カラム』を含めた当時マレー語刊行物の大きな特徴は、各誌が相互に参照しあい、論争を戦わせていたことである。『カラム』の議論をより広いマレー語ジャーナリズムの言論空間、さらには非マレー・ムスリムを含めた多民族社会全体へと位置付けていくことで、その思想の位置づけをより明確にすることが可能になるであろう。

〈参考文献〉

日本語

- 坪井祐司・山本博之編(2011)『『カラム』の時代 II—マレー・イスラム世界における公共 領域の再編』京都大学地域研究情報統合センター。
- ―――編(2012)『『カラム』の時代 III―マレー・イスラム世界におけるイスラム的社会制度の設計』京都大学地域研究情報統合センター。
- ――――編(2013)『『カラム』の時代 IV―マレー・ムスリムによる言論空間の形成』京都大学地域研究情報統合センター。
- 山本博之(2002) 「資料紹介『カラム』」『上智アジア学』20:259-343。
- -----(2003)「東南アジアにおけるムスリム同胞団の成立とその初期の活動について」 『ODYSSEUS』(東京大学大学院総合文化研究科) 7: 59-73。
- ―――編(2010)『カラムの時代――マレー・イスラム世界の「近代」』京都大学地域研究情報統合センター。

マレー語

- Hamedi Mohd Adnan (2013) *Majalah Melayu Selepas Perang: Editorial, Sirkulasi dan Iklan*, Penerbit Universiti Malaya.
- Hashim Musa (1997) Epigrafi Melayu: Sejarah Sistem Tulisan dalam Bahasa Melayu, Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Talib Samat (2002) *Ahmad Lutfi: Penulis, Penerbit dan Pendakwah*, Dewan Bahasa dan Pustaka.

(つぼい・ゆうじ 東京外国語大学)

【論 説】

〈特集: ジャウィ月刊誌『カラム (Qalam)』研究〉

イスラムと近代

連載記事「クルアーンの秘密」に見るイスラム近代主義

國谷 徹

はじめに

本論は、雑誌『カラム(Qalam)』の連載記事「クルアーンの秘密:知識と哲学の観点から (Rahsia al-Qur'an: dari segi ilmu dan falsafah)」を題材として、20世紀前半の東南アジアにおけるイスラム近代主義の一側面を考察しようとするものである。このような視点から見たとき、『カラム』は主に以下の3つの点で重要である。第一に、ジャウィ雑誌として当然ながらイスラムに関する記事が多く、教義の解説やイスラム史上の重要人物の伝記などといった記事や、エジプトをはじめ他のイスラム地域の政治情勢などを取り上げた記事も多く掲載されたことである。特にムスリム同胞団(Jamiya al-Ikhwan al-Muslimin)に対する関心の高さは、本論でも触れるように『カラム』の重要な特徴の一つである。第二に、『カラム』がシンガポール・マラヤにとどまらず、インドネシア、特にスマトラを含む広い範囲のムスリムを対象として想定していたことである。そして第三に、1950-60年代という発行時期である。マレーシア・インドネシア両国の政治史において重要な時期というだけでなく、上述したように東南アジアにおける近代主義とその後のイスラム思想・運動との関連を考える上でも重要といえる。本論は以上のような視点から、『カラム』初期の代表的な連載記事のひとつを取り上げ、同誌において表明されたムスリム知識人の思想の一端を明らかにすることを試みる。

I 連載記事「クルアーンの秘密」: 基本的特徴

『カラム』誌上ではイスラムに関する記事が数多く見られるが、例えば神学や法学、法源学などといった古典的イスラム諸学そのものを扱った記事は多くはない。『カラム』の言説そのものは概ね近代的ジャーナリズムのそれであり、近代社会に生きる一般ムスリムを読者として想定しているように見える。そうした中にあって、本論で取り上げる連載記事「クルアーンの秘密」は、クルアーン解釈学(タフシール Tafsir al-Qur'an)の専門家、

かつ近代主義的改革思想の持ち主として知られたウラマーによるクルアーン解説であり、かつ長期間にわたって連載されたという点で注目に値する。本論ではこの連載記事の分析によって、『カラム』の言説空間の中でウラマーによるクルアーン解釈学がどのように解説され、提示されるのかを示す。この問いを通して、近代派ウラマーが近代社会の中でのイスラムのあり方・役割をどのように考えていたのかを考察したい。

この連載記事は『カラム』第 10 号(1951 年 5 月)に第 1 回が掲載され、以後、第 47 号(1954 年 6 月)まで、全 31 回にわたって(途中数度の休載をはさみながら)連載された。著者アブドゥッラー・バスメー(Abdullah Basmeh;1913-1996 年)は、20 世紀半ばにマラヤ・シンガポールで活動したウラマーで、クルアーン解釈学で知られた他、一般向けのイスラムに関する解説・啓蒙書の類も幾つか執筆している。『カラム』創始者のエドルスとも関係が深く、シンガポールにおけるムスリム同胞団(al-Ikhwan al-Muslimin)の創設(1956 年)に際して中心的役割を果たしたと言われる(山本, 2003:69)。その詳しい経歴や思想的背景等に関してはこれまでほとんど研究が見られないが1、本論でその一端を明らかにするように、エジプトの"本家"ムスリム同胞団から強い影響を受けた改革主義的思想の持ち主であると思われ、彼の思想は東南アジアにおけるイスラム改革主義思想の系譜を考えるうえで重要であろう。

バスメーは『カラム』誌上において、この連載記事の他にも、「イスラムにおける離婚問題」などといった論説、エジプトのムスリム同胞団など同時代の中東事情の紹介、イスラム史上の著名な人物の評伝など、多彩な記事を執筆している。この連載記事においても、著者の基本的なスタンスは、クルアーンの内容を一般のムスリムに分かりやすく解説し、現代社会で生活するうえでの道徳・価値観の基準とするように勧める、という啓蒙的なものであり、たとえ話なども交えた平易な筆致で書かれている。記事は毎回 2-5 ページ程度の長さで、一定のテーマに基づく内容が数回に分けて掲載され、また次のテーマに移る、という体裁が基本である。

ただし、著者は自らが直接クルアーンの内容を解説するのではなく、特に連載前半においては、20 世紀初頭に活躍したエジプトのウラマー、タンターウィー・ジャウハリー (Tantawi Jawhari; 1862-1940年) によるクルアーン解釈を紹介する、という体裁をとる。タンターウィーは 20 世紀初頭のエジプトにおける代表的なクルアーン解釈学者であり、特に"科学的"クルアーン解釈と呼ばれる方法の唱道者として知られる。即ち、神の最後の啓示であるクルアーンはあらゆる真理を含んでおり、当然、西洋近代科学の成果も全てクルアーンの中に既に明示されている、との論理によって、クルアーン解釈の立場から近代科学・技術の導入を正当化するとともに、エジプト社会の近代化を通した西洋植民地主義

¹ マラヤ大学図書館のウェブサイトで検索すると、バスメー自身の著作の他に、バスメーのクルアーン解釈学について論じた学位論文が数点見つかる。

の打倒を主張した改革主義者である²。またムスリム同胞団の創始者ハサン・バンナー (Hasan al-Banna) とも親交があり、1933年には、短命であったとはいえ同胞団の初の 機関紙 "Jaridat al-Ikhwan al-Muslimin"の初代編集長に就任している (Lia, 1998:97, 123) ³。

タンターウィーの著作は東南アジアでも改革主義的なムスリム、いわゆるカウム・ムダ (kaum muda) 4の間で広く読まれていたようである。1920 年代の半ば頃には、カイロに 留学したインドネシア人ムスリムの多くが彼の教えを受けており、またタンターウィーも インドネシアからの留学生の受け入れに積極的であった。他方で、彼の近代主義的イスラム改革の主張は、当時のムスリム知識人の間で論議を呼ぶものでもあった。当時のオランダ領東インド植民地政府は、彼の著作がムスリムの改革派と守旧派との論争を過激化させることを怖れ、その出版・流通を禁止していた(Laffan、2003: 136, 217-218)。

連載第1回 (Qalam, 1951.5: 28·29) の冒頭で、著者バスメーはタンターウィーの代表作である 26 巻におよぶクルアーン注釈書『クルアーン解釈の本質 (Al-Jawahir fi tafsir al-Qur'an al-qarim)』を取り上げ、そのクルアーン解釈が「現代の進歩的知識や哲学に適合した」ものであるだけでなく、「...古代エジプト、ギリシャ、ローマ、ペルシア、ユダヤ、インド、中国、そして現在の西洋文明など古今東西の知識・学問をも含んだ、イスラムの百科事典とも言えるものである。それら諸民族の諸学問は詳しく研究され、イスラムの教えに適合するものとして提示される...」と述べている。即ちバスメーは、タンターウィーのクルアーン解釈学が近代の文明と進歩的価値観に適合し得るものである、と考えるがゆえに、その思想を『カラム』読者に紹介しようとするのである。さらに連載の後半では、タンターウィーだけでなく、ムハンマド・アブドウ(Muhammad Abduh)、ラシード・リダー(Muhammad Rasyid Rida)など著名なイスラム改革主義者の著作も頻繁に引用される。この連載記事は、近代主義的イスラム改革運動の思想—イスラムの自己革新、イスラムと近代文明の調和—を『カラム』読者に伝えようとするものといえる。

連載各回の副題は下記のとおりである。紙幅の都合上、全てを取り上げて分析すること はできないが、以下では幾つかの主要なテーマを取り上げて分析を行う。

² クルアーン解釈学におけるタンターウィーの位置づけについては (Baljon, 1961: 5-6, 88-98)、 (Jansen, 1980: 44-46)を参照。

³ ただし、タンターウィーの同胞団に対する思想的影響については先行研究では明らかではない。 これまでの同胞団研究がどちらかといえば運動の歴史的展開に焦点を当て、その思想的背景に関す る分析が比較的少ないことがその背景として挙げられる(横田, 2006:8-9)。

⁴ 東南アジアにおいては 20 世紀初頭以降、『マナール(Al-Manar)』など中東で出版された雑誌等の流入、現地における類似の雑誌類の出版などを契機としてイスラム改革主義が広まった。彼ら改革主義者たちは一般に"カウム・ムダ(若いグループ)"と呼ばれ(または自称し)、伝統的イスラム諸学の堅持を主張する伝統派・守旧派"カウム・トゥア(古いグループ)"との間で激しい論争を繰り広げた。20 世紀前半における彼らの主張は基本的に近代主義的であるが、"カウム・ムダ"という言葉じたいはもう少し広く、やや漠然と"進歩派、改革派"を指して用いられる。(Noer, 1973)、(Abdullah, 1971)などを参照。

第 1-4 回	副題かし	(タンターウ/	イーの人物・	業績を紹介)
77 I I I	H1/68 / A U		1 02 / (1/2)	

第5回 (クルアーンの) 社会への影響 (Kesannya kepada masyarakat)

第6回 (クルアーンの) 道徳への影響 (Kesannya kepada akhlak)

第7回 (クルアーンの) 学問への影響 (Kesannya kepada ilmu pengetahuan)

第8回 騙されるな! (Hubaya2 jangan teperdaya!)

第 9 回 イスラムの正義は味方も敵も覆う (Keadilan Islam meliputi kawan dan lawan)

第 10-14 回 ウンマの興亡 (Kenaikan sesuatu umat dan kejatuhannya)

第 15 回 飲酒と賭博は社会の害毒である(Arak dan judi racun masyarakat!)

第 16 回 賭博の危険性と害(Bahaya judi dan bencananya)

第 17 回 イスラムのウンマの病 (Penyakit umat Islam)

第 18 回 イスラムのウンマの分裂 (Perpecahan umat Islam)

第 19-21 回 様々な時代・場所に適応したイスラム法(Hukum2 Islam sesuai bagi tiap2 tempat dan masa)

第 22 回 信仰篤い人々: 試練に耐える (Orang2 yang beriman: tahan menerima ujian)

第 23 回 道徳の悪化は災難の結果ではない (Akhlak yang buruk bukan hasil penderitaan)

第 24 回 軽視された責任(Tanggungjawab yang dipercuaikan)

第 25-26 回 完全な信仰を持つ人々 (Orang2 yang sempurna imannya)

第 27 回 夫婦の絆 (Perikatan suami istri)

第 28-29 回 美しく輝く"アッラーの光" ("Nur Allah" yang indah cemerlang)

第 30-31 回 神を畏れる人々の態度 (Sifat2 orang yang takwa)

Ⅱ 記事の内容分析(1):クルアーン解説

本節では、上述した問題意識に基づき、特に近代主義的思想の表出のされ方に注意を払いながら、実際の記事の具体的内容を分析する。連載記事の最初に扱われるテーマは、連載の表題が示すとおり、クルアーンの内容解説である。

連載第4回から第7回においてバスメーは、「1928年8月にイギリス・オックスフォードで行われた東洋学関係の会議 (詳細は不明)」において報告されたタンターウィーの論説「クルアーンとその言語・科学・社会・道徳への影響」の内容を詳細に紹介し、彼のクルアーン解釈の具体例を示している。ここでは、個別のトピックごとにそれに対応するクルアーンの具体的な章句を (アラビア語で) 数多く掲げ、その後にその章句の解釈と解説がなされる、という叙述形式がとられている。

第4回(*Qalam*, 1951.8: 29-30)では導入として、クルアーン自体の基本的な特徴を解説する。まず、クルアーンは「...アッラーから下された真の啓典であり、それ自体が奇跡であり永遠である。その真正性については、時代を問わず常に絶対であり、これに疑いを持つことは許されない。それは、神を畏れ、アッラーの命令に従う人々のための導きの書である...」と、その基本的性質を規定する。この点はごく正統的・一般的な解釈と言える。

次いでクルアーンの内容を概観する。最初に「クルアーンの内容には、現世と来世において人々が必要とする全てのことが含まれている」と述べられるが、ここにはバスメーによる注釈が付けられている:「...これは、クルアーンの中に全てのことが、例えば皮を剥いてすぐに食べられるようにしたバナナのように、あからさまに目の前に提示されているという意味ではない。実際には、クルアーンの全ての章句の中から、イスラムのウンマがこれを調べ、探求し、その秘密を発見することが望まれている。かつて我々の祖先はそのようにして輝かしい文明を築いたのであり、今日では西洋人たちがそれを継承し、改良している...」。ここでは、時代状況に合わせたクルアーンの再解釈を主張したイスラム改革主義の主張と、イスラムを継承したのが西洋近代文明であるとする近代主義イスラムの主張とが明確に表れている。

次いで、クルアーンの内容が 12 のジャンルに分類できると述べる。それらは以下の通りである:①教義(いわゆる六信)に関すること。「牝牛」章第 285 節など、多数の章句が該当する。②義務(いわゆる五行)に関することが。「牝牛」章第 2、110、183 節や「イムラーン一家」章第 97 節など。③命令と禁止に関すること。善行を命じ悪行を禁じる内容である。④信仰者と不信仰者のそれぞれの運命に関すること。⑤クルアーンの内容を曲解する人々に関すること。⑥過去の預言者たちの歴史。⑦社会に関する法。例えばザカート(喜捨)の徴収と分配に関すること。⑧政治に関する法。為政者への服従や、契約の履行に関して。⑨不浄に関する法、いわゆる同害報復刑について。⑩民法や商法。利息の禁止など。⑪戦争に関する法。捕虜の扱い、戦利品の分配など。⑫助言や導き。

以上の基本的な解説を踏まえて、記事は本題であるクルアーンの様々な方面への影響についての議論に入る。第4回の後半部ではまず、クルアーンの言語への影響について述べる。預言者ムハンマドの出身部族であるクライシュ族がメッカにおける有力氏族であり、彼らの言語が広く流通していたことを説明した後、「...クルアーンの言語は、アラブの諸部族が各々のやり方で読み、理解することができるような文法で書かれていた。...この文法によってアラブ民族の言語は一つに統一され、それによって彼らは一つのウンマ(共同体)となることができた...」と述べ、クルアーンがアラブ諸部族の言語の統一、ひいてはアラブ民族のウンマの発展に大きな役割を果たしたことを示す。

12

⁵ 六信とは神、天使、使徒(預言者)、啓典、来世、定命の6つで、これらの存在を信じることがムスリムの基本的な信仰箇条となる。一方、五行とは信仰告白、礼拝、喜捨、断食、巡礼の5つで、これらを実践することがムスリムの義務である。

第5回(Qalam, 1951.9: 12-14)では、クルアーンの社会への影響を論じる。ここでも、著者はアラブ民族の具体的な事例から説き起こす。「...クルアーンが下された当時、アラブ民族は分裂し、愚かにも絶えず互いに争い合っていた。...クルアーンの導きの光を受け取る事によって、彼らは徐々に一致団結し、互いに助け合うようになった。...クルアーンの社会への影響は、彼ら(アラブ民族)が一つのウンマにまとまり、高い道徳を身につけ、善行を行い、隣人を尊敬し、契約を守り、あらゆる種類の悪行を慎むようになったことである。...」。そして、このような共同体の改善・発展はクルアーンの導きによってのみなされる、と説く。「...クルアーンこそは人類の病を癒すことのできる医師である。クルアーンはアラブ民族の性格・道徳を作り変え、その結果、イスラムの初期においては、クルアーンを導きとして、人類の歴史上かつてなかったような高度な社会組織がつくられた...」。

その後、記事はイスラムにおける預言者についての解説に移る。過去に多くの預言者たちがアッラーの使徒として様々なウンマに遣わされ、それぞれの社会の発展に尽力したことが語られた後、最後の預言者としてのムハンマドの優越性が説かれる。「…過去の預言者たちは、例えるなら、部屋の一つ一つにそれぞれ明かりがもたらされ、各々の部屋のみを照らし出したようなものである。しかし、アラビア半島にムハンマドという太陽が出現した以上、もはや一つ一つの部屋を照らす明かりは必要とされない…」。そして、ムハンマドが成し遂げたアラブ民族のウンマの統一、社会の発展の成果が称賛される。

第 4-5 回において、記事が具体的な話題に入っていくと同時に、アラブ民族の過去の歴史についての言及が多く見られる。記事がエジプト人であるタンターウィーの著作をもとにしている以上、これは当然とも言えるが、著者バスメーが東南アジアのムスリム読者を想定した注釈やアレンジなどをほとんど加えていない点は興味深い。これはひとつには、イスラムにおけるクルアーンの根本的な重要性ゆえであろうが、同時に、タンターウィーの近代主義思想をなるべく直截に東南アジアのムスリム読者に伝えたいという意図があるように思われる。

次いで第6回(*Qalam*, 1951.10: 25-27)では、クルアーンの道徳面への影響を述べる。この回では、アラブ民族に限らずより普遍的な道徳について、これまで以上にクルアーンの章句を豊富に引用しながら論じられる。まずはじめに、父母や年長者への敬意が取り上げられる。例えば「夜の旅」章第23-24節、「...それからまた自分の両親には、その一方、または両方ともお前のところで老齢に達した場合、できるだけ優しくいたわってやるようにと。...言葉荒らげて叱ったりしてはならぬ。丁寧な言葉遣いで話しかけよ。...『主よ、なにとぞ、この二人にあわれみを垂れ給え、幼い頃、二人が私を大事に育ててくれましたように』と祈ってやるよう。」(井筒, 1958b: 96-97)などの章句を紹介し6、父母や年長者、

⁶以下、クルアーンの章題および章句の翻訳は全て岩波文庫版 (井筒, 1958a,b,c)によった。ただし、バスメーが用いているものとは版が異なるため、節の番号が微妙に食い違う。例えばこの章句は岩

指導者などへの服従と尊敬の重要性が述べられる。そして、「...イスラムは全ての人類に対して、年長者や指導者への服従を求めている。これは、社会が混乱するのを防ぎ、秩序を維持するためである」と述べ、クルアーンに示された道徳が正しい社会秩序の基盤であると主張する。

続いて著者は、クルアーンにおける道徳の基礎が"敬虔、畏れ (taqwa)"という概念であると述べる。「... (ムハンマド) はこのことを説明し、次のように仰せになった:あらゆる人々のうち、最も優れているのは神を畏れる (taqwa) 人である、と」7。そして、その具体的な内容は、善行を行うこと、悪行を行わないこと、アッラーを信じることの3つであるとする。

著者はさらに、「食卓」章第8節「…(自分の敵とする)人々を憎むあまり正義の道を踏みはずしてはならぬ。常に公正であれ…アッラーを懼れまつれ…」(井筒,1958a:146)を参照し、「…この精神こそ、イスラムが広く拡大していく最大の要因となったものである。このために、タタールやモンゴル人などのように、イスラムを根こそぎ滅亡させようと試みた敵たちも、最後には(イスラムを受け入れ)その強力な支援者・守護者となった…」と述べて、クルアーンの道徳が公正・友好・平和主義を志向するものであることを示す。第7回(Qalam,1951.11:26·28)はクルアーンの学問・科学への影響を取り上げる。ここでは冒頭から、「…クルアーンこそはイスラム文明を作り出したものであり、そしてイスラムの文明こそは、既に埋もれていた古代の諸民族の学問を掘り起こし、これを発展させ、世界に学問を広めるのに貢献したのである。これが、今日のヨーロッパの"新しい学問"の基礎となったのである…」と述べられ、近代科学の起源はイスラムにあるとするタンターウィーの思想が端的に表明されている。

そして、クルアーンこそは人間の理性的思考を解放し、学問の発展に向かわせたものである、と主張される。ここでも根拠として多数の章句が引用・解説されるが、それらは例えば「イムラーン一家」章第190節「まこと、天と地の創造、夜と昼との交替、心ある者にとっては、これすなわち神兆ではないか」(井筒,1958a:105)のように、アッラーによる万物の創造についての認識を促す内容が多い8。すなわち、世界のあらゆる物事のなかに創造という神の奇跡を認識し、理性によってその秘密を探求しようとすることが学問の発展につながった、というのがタンターウィーの論理である。そのうえで、「…上に挙げた章句は全て、クルアーンが人間の理性的思考を解放してきたことの証である。ヨーロッ

波文庫版では第24-25節である。しかしあまりに煩瑣であるので、以下ではこの差異には逐一言及しない。

⁷ ここでは、クルアーン自体だけでなく預言者ムハンマドの言行録 (ハディース)も参照していることが分かる。この箇所ではバスメーは典拠を明示していないが、連載の後半になると、幾つかの主要なハディース集からの引用が増えてくる。

⁸ この引用文で「心ある者」とある部分は、バスメーのマレー語訳では「理性ある人々 (orang-orang yang berakal)」となっている。「理性 (akal)」の語は、東南アジアの近代主義的イスラム改革運動において重要なキーワードであった (Noer, 1973)。

パ人たちは、クルアーンに既に明示されていることに従って(つまり、ムスリムの知識を取り入れることによって)初めて、今日見られるような進歩に達することができたのである...」と、イスラムの近代西洋科学への影響を再度強調する。

最後に著者は「…今日でもクルアーンの内容の研究は進められ、新しい秘密が明らかにされている…」と述べる。例えば「預言者」章第 30 節「信仰なき者どもにはわからないのか、天と地はもと一枚つづきの縫い合わせであったのを、我らがほどいて二つに分けた…」(井筒,1958b:155)という章句について、「…現代の学者はこれを、地球と太陽の関係を表現したものと認識している」といったように、幾つかの章句を例に引き、クルアーンの内容が近代科学の成果を予見しているとする解釈を提示する。

以上から、このクルアーン解説におけるタンターウィー(およびバスメー)の主張は、a. クルアーンは言語・社会・道徳などあらゆる面において人類の発展の原動力であったこと、b. 近代西洋の発展もまた、もとはクルアーンとアラブ民族が築いたイスラム文明に起源を持つこと、c. 従って、クルアーンには現在の西洋文明の成果である近代科学の内容も包含されており、その教えは現在でも発展の道標として有効であること、の3点にまとめられる。あくまでもクルアーンを基礎に置きながら、そこから西洋化・近代化を正当化する論理を構成していることが、タンターウィーの近代主義思想の特徴である。そして、バスメーはこれをほとんど注釈やアレンジを加えずに紹介しており、この思想を東南アジアのムスリムに紹介することが彼にとって重要であったことが理解できる。

Ⅲ 記事の内容分析(2):ウンマの興亡と科学の発展

1. ウンマの興亡史

次いで著者は、上記の b.と c.の主張をさらに展開するべく、引き続きタンターウィーに 依拠しながら、イスラムの歴史的展開に話題を移していく。第 10-14 回の 5 回にわたって、 「ウンマの発展と衰退」と題し、アラブ民族を中心にイスラムのウンマの興亡の歴史が語 られる。

第10回(*Qalam*, 1952.2: 6·8)ではまず、「イブラーヒーム」章第5節「…アッラー(が過ぎ去った昔の諸民族に起し給うた)数々の出来事を憶い起させてやるがよい。あれはたしかに、辛抱づよくて感謝の心を忘れない人間には立派な神兆であるはず」(井筒,1958b: 56)を引き、過去の歴史を学ぶことの重要性を述べる。同章で語られる預言者ムーサー(モーセ)とイブラーヒーム(アブラハム)の事蹟を参照しつつ、「(ムーサーが)預言者ムハンマドよりもかなり以前に、彼の民を闇から救い出し光へと向かわせるべく遣わされた」こと、「ムハンマドもムーサーの範にならい、同様のやり方で人々にアッラーの命令を伝えた」こと、そして預言者らのメッセージを無視した異教徒たちのウンマがいずれも災厄に

見舞われたこと、などが述べられ、過去の出来事に指針を求めることの重要性が説かれている。

第11回(Qalam, 1952.4: 7-9, 32)では、タンターウィーによるアラブ民族の発展史が具体的に紹介されるが、バスメーはその前に以下のように述べる。「...イスラムのウンマの発展と衰退の歴史は、一般にはすなわちアラブ民族の歴史である。彼らこそイスラム文明の建設者であり、その発展の礎を築いた人々である。...しかしクルアーンの教えはイスラムのウンマ全体に対する導きであり、それはムラユ民族9にも当てはまる。...ムラユ民族の歴史を探求し、広めよ。...イスラムを受容して以来、ムラユ民族が東南アジアにおいていかに高度な文明を築いてきたか、それが今や征服され、衰退してしまった理由は何か、そして独立と主権を取り戻すための方法はどのようなものか、を明らかにせよ...」。このように、バスメーはムラユ民族の歴史を学ぶことについては将来的な課題として位置づけた上で、その模範たるべきアラブ民族の歴史の叙述に筆を進める。

ここでは、これまでの連載で述べられてきたことと重複する内容も多く、あまり目新しいところは無い。イスラム以前には分裂抗争していたアラブ民族が、イスラム受容後はひとつのウンマとして結束し、急速に力を増し周辺地域へ支配を広げていったことが述べられる。特に学問の発展に焦点があてられ、なかでもアッバース朝における学問の発展について詳細に述べられている。クルアーン解釈などイスラム諸学だけでなく、アリストテレス、ソクラテス、ユークリッド、プトレマイオスなど古代ギリシアの諸学も学ばれたこと、それら諸学は同時代のヨーロッパよりも進んでいたこと、などが述べられる。

第12回(Qalam, 1952.6: 4-5, 38-39)では、アラブ民族のその後の没落について論じられる。その原因はアラブ民族がクルアーンの教えから逸脱してしまったからである、とするタンターウィーの主張は、ここまでの記事の内容から容易に理解できよう。さらにタンターウィーは、ここでも学問に注目し、諸学問の衰退が中でも最も主要な原因であったと考える。「... (現在の)ウラマーたちは、礼拝について、喜捨について、売買や財産(に関する法)についてなどはたくさんの著作を書いているのに、何故、自然の秘密を探求すること、天文学、動物学、植物学、地質学などについては書かないのか。...これらは今まで軽視されてきたが、それこそが我々の没落の理由である。我々の祖先がかつてこれらの諸学問を探求し、その発展を極めたことを思い起こすべきである...」。

2. ウンマの盛衰と科学の発展

これを受けて、続く2回では学問・科学の問題に再度焦点があてられ、さらに詳しく叙

⁹ ここでバスメーが「ムラユ民族 (Bangsa Melayu)」というとき、彼が英領マラヤのマレー人のみを想定していたのか、あるいはインドネシアも含めた広いマレー・イスラム世界を想定していたのかは定かではない。

述される。第13回(Qalam, 1952.8: 6·10)では、"いかにしてイスラムの諸学問がヨーロッパへ移転されたのか?"というテーマが論じられる。12世紀までのイスラム諸学の成果がモンゴルの征服活動やイベリア半島のレコンキスタを通じてヨーロッパにもたらされたことなどが説明された後、西洋の諸学問に影響を与えたイスラムの学者たちが数多く紹介される。例えば、9·10世紀に活躍し、12世紀に翻訳を通じてヨーロッパにも広く名を知られた天文学者バッターニー(Abu Abd Allah al-Battani)について、「…西洋人にはアルバテグニウス(Albategnius)の名で知られた。880もの星を収録した一覧表を作成したり、"太陽系"についての研究でも知られる…」などと述べられる。また、ラテン名ラーゼス(Rhazes)として知られた医者・哲学者ラーズィー(Abu Bakr Muhammad ibn Zakariya al・Razi)について、「…医学の分野で貴重な成果を残し、化学の分野では、フランスの化学者ラヴォワジエ(1743·1794)に先駆けて元素についての研究を行った…」と説明するなど、ヨーロッパの諸学問の先駆けとなった事例を強調する。その他にも、西洋ではアヴェロエスの名で知られ、アリストテレスの注解書を執筆したことで西洋哲学に大きな影響を与えたイブン・ルシュド(Abu al-Walid Muhammad ibn Rushd)の例や、解剖学や眼科医学、動物学や化学など様々な学問分野における同様な事例が紹介される。

次いで第14回(Qalam, 1952.9: 36·39)では、イスラムを引き継いだ西洋近代文明によって諸科学がどのように発展したかが紹介される。先述のバッターニーに強い影響を受けたと言われる16世紀の天文学者ティコ・ブラーエ(Tycho Brahe)にはじまり、ガリレオ・ガリレイ、ニュートン、ディドロ、ラヴォワジエ、ジェンナー、シュリーマン、エジソンなど、様々な学問分野で活躍した人物が次々に取り上げられ、その功績が列挙される。その一つ一つについてイスラムの諸学問との関連が述べられるわけではないが、例えばニュートンについて「…ヨーロッパ人たちは、彼が初めて"引力"を発見したと思っているが、実際にはこの知識は彼より600年も前にムスリムによって発見されていた。とは言え、このイギリス人科学者は他にも多くの発見をしており、その偉大さには変わりはない…」と述べるなど、イスラムの先進性を主張する箇所も見られる。末尾で著者は「…現代では、科学はますます進歩している。例えばペニシリンや原子爆弾のように、人類にとって有益なものや危険なものが数多く生まれている…」と述べて、科学の進歩に対する読者の注意を喚起している。

以上のように、前節で述べたクルアーン解釈を基盤として、タンターウィーは独特の歴 史認識を構成し、それに基づいて学問・科学の発展の重要性を強調する¹⁰。彼にとって、

¹⁰ 自然科学との整合性という問題はクルアーン解釈学における大きなテーマの一つであり、近代科学とクルアーンの関係を扱ったウラマーがタンターウィーだけであったわけではない。だがそうした中にあっても、タンターウィーは近代科学の紹介・導入に非常に積極的であり、あまりにも恣意的にクルアーンを解釈しているとの批判も受けていた。これはタンターウィーがウラマーであると同時に、西洋の植民地支配に対抗するためにはエジプト社会の近代化が必要不可欠であると考える改革主義者でもあったことによる(Jansen, 1980: 44-46)。

学問や科学とは即ちクルアーンに込められた秘密、神の啓示を探求し発見する営みであり、その営みはかつてのイスラム文明から西洋近代文明に継承された。従って、イスラムのウンマにとって、近代科学の導入は西洋の模倣や服従などではなく、クルアーンの教えに従うことなのである。この論理が、彼の近代主義改革思想の基盤となるものであった。また、ここでもバスメーは、アラブ民族の歴史をもとに形成されたタンターウィーのこのような論理を直接に『カラム』読者に提示し、東南アジアのムスリムにとっての模範として紹介している。

Ⅳ 記事の内容分析(3):社会的倫理・道徳の指針としてのクルアーン

では、"クルアーンの教えに従った"近代化とは、具体的にはどのようなことか。単なる「世俗化」との違いはどこにあるのだろうか。連載後半でバスメーはそうした問題に焦点を移していく。扱われるテーマは主として、第一に社会的倫理・道徳の指針としてのクルアーン、第二にイスラム法をめぐる諸問題である。ここでは、タンターウィーの思想の忠実な紹介に終始した連載前半と異なり、様々な思想家・運動家の思想が引用される。とともに、マラヤを中心に東南アジアのムスリムを取り巻く具体的な現状に対する言及が増えており、前半において解説された近代主義改革思想を現実の社会にどのように適用するかという問題が論じられる。

1. 飲酒・賭博の禁忌

連載第 15 回と 16 回では、飲酒と賭博の禁忌について論じられている。この二つの禁忌はクルアーンでも繰り返し明言されており、イスラム法で明確に禁じられたものであることは言うまでもない。第 15 回の冒頭(Qalam, 1952.10: 19)でバスメーは次のように述べる。「植民地支配者が被支配者の精神を堕落させる道具のひとつが酒と賭博である。この二つの社会的病弊は、西洋文明の産物としてイスラム世界に入り込んでおり、今や西洋教育を受けた人々の多くは、この二つを嗜まないのは遅れた、非文明的な人々だと思っている…」。このように、著者は植民地支配下での西洋化・近代化が飲酒や賭博といった悪徳を社会に蔓延させたと指摘する。そして、クルアーンから「牡牛」章第 216 節「酒と賭矢についてみんながお前に質問して来ることであろう。答えよ、これら二つは大変な罪悪ではあるが、また人間に利益になる点もある。だが罪の方が得になるところより大きい、と」(井筒、1958a: 53)などの章句を紹介し、イスラムにおいてこの二つが禁忌であることを強調する。また、預言者ムハンマドのハディース「酩酊を引き起こすものは全て酒であり、あらゆる酒は禁忌である」を引用し、クルアーンに明記されていないもの(例えばビールなど)も含めて飲酒が全て禁忌であることを説く。

さらに著者は、「…西洋の理性ある医師たちは既に、酒が人体にとって危険であることを調査し、解明している。これに対して一部の人々は、酒の歴史は古く、世界中のあらゆる民族が酒を飲んできた、と述べて強く反論している。…このように現代の西洋人たちは酒の人体への危険について論争している」と述べ、西洋近代社会においても飲酒が問題とされていることを述べる。そのうえで「…このことについては既に 1,300 年も前に、預言者によって、酒は危険であり薬として用いるべきものではないことが明らかにされている…」と論じ、イスラムの西洋文明に対する先進性を主張しつつ、再度読者に対して飲酒を慎むよう警告を行っている。

第16回(*Qalam*, 1952.11: 43-44,46)では、賭博の問題が同様に論じられる。「... (賭博は)イスラム法では明らかに禁忌であり、それによって得た利益は不浄である。しかしこの国(筆者注:マラヤ)では、他の国々と同様、民族の発展のための資金を得ることを目的に、ムスリムの間に賭博を大規模に広めることを支持する人々がいる。一部の人々にいたっては、クルアーンの中では「宝くじ (lottery)」という言葉は使われていないから、これはイスラム法が禁じる賭博には当たらない、などと論じる...」。これに対して著者は、ラシード・リダーなどの見解を引用し、宝くじも賭博の一種であり明らかに禁忌であることを説く。そして、公営賭博の導入を支持する人々に対し、「...ある人が賭博をするかどうかは個人の問題である。しかし、イスラムの社会において、賭博をするようにウンマを唆したり、賭博を公認したりすることは、全てのムスリムが拒否しなくてはならない...。 賭博をするように仕向けられた民族は、自ら闘争心の芽を摘み取ってしまうようなものであり、自立することができないだろう...」と述べ、厳しく批判している。

以上のように、著者は飲酒や賭博といった問題を西洋化・近代化によってもたらされた悪徳として位置づけ、クルアーンの価値観に基づいてこれらを社会的害悪として批判する。ここで注意すべきことは、著者が近代化そのものに対してはある程度肯定的な意見を持っているという点である。先述のように、連載前半の記事において著者はタンターウィーに依拠しながら、西洋近代文明ももとはイスラムを継承したものであると述べ、近代科学の様々な成果を詳細に紹介し、その発展を称賛している。近代科学の知識や技術を肯定的に評価する一方で、飲酒や賭博といった問題を西洋化・近代化の負の側面として位置づけ、これを改善するための手段として、すなわち近代社会における社会的倫理・道徳の規範としてクルアーンの教えを位置づけるのが著者バスメーの意図であると言えよう。

2. 夫婦の絆

同様に社会的倫理・道徳に関するテーマとして、連載第 27 回 (*Qalam*, 1953.11: 30-32) では夫婦の絆について論じられている。冒頭、著者は「ルーム」章第 20 節、「…お前たちのために、お前たちの体の一部から妻を創り出し、安んじて馴染める相手となし、二人の

間には愛と情を置き給うた…」(井筒, 1958b: 269)を引用し、夫婦の結びつきは神によって創られた聖なるものであると指摘する。そして、「…この聖なる絆は…しばしば多くのムスリムによって、特に夫の側の無知に基づく抑圧や虐待によって汚されてしまっている…」と述べ、現代における夫婦の絆の弱まりを批判する。ここでは西洋化・近代化がその要因であるとは明言されていないが、現代における道徳的退廃と、これを改善する手段としてのクルアーンの価値、という構図は先述の記事と同様である。

次いで著者は「牡牛」章第 228 節「…元来、女は自分が(夫に対して)なさねばならぬのと同じだけのよい待遇を(夫からも)受ける権利がある。とはいえ、やはり男の方が女よりも一段高いことは高いけれど。…」を取り上げ、イスラムが夫と妻に平等の権利を与えていると説く。男が女より一段上、とされている箇所については、男性が女性を抑圧・支配するという意味ではなく、女性を導き、庇護を与える立場であることを意味するものと説明される。さらに著者はこの章句に関して、ムハンマド・アブドゥによる以下のような解説を紹介する:「イスラムが女性に対して与えたこのような高い地位は、それ以前のどの宗教も、またイスラム以外のいかなるウンマも達成できなかったものである。西洋のウンマは高い文明を持ち、女性を尊重し教育の機会を与えているけれども、いまだ女性に対してイスラムにおけるのと同等の高い地位を与えてはいない。例えば一部の西洋の法律では、女性が夫の承認なしに財産を売却することを認めていないなど、イスラムが1,300年も前に女性に与えた権利が認められていない…」。アブドゥが具体的にどのような「西洋の法律」を指してこのように述べているのかは定かではないが、このようにして著者はイスラムが女性に高い地位を与えたのだと論じ、西洋文明に先行するものとしてのイスラムの優位性を主張する。

記事は続けて、信仰の堅持や善行の実践は男女いずれにとっても平等に義務であること、学問に励むことも男女いずれにも奨励されるものであること、またこれらに対する来世での報いも男女平等であることなどを説明していく。一方で興味深いのは、家事についての著者の説明である。著者によれば、ウラマーの大多数は、イスラム法において炊事や家事は必ずしも女性の義務ではないという見解であるという。しかし著者は、ラシード・リダーが述べるこれに対する反対意見を支持する。リダーは預言者ムハンマドとその妻ファーティマの関係を範例として取り上げ、炊事や家事は妻にとって義務であるという見解を示し、夫と妻がそれぞれ家の内と外の仕事を分担するのは自然の理にかなったことである、と主張する。著者もこれに従い、「…夫は神によって妻を導く立場を与えられたが、これは夫が妻に対して生活の糧を与え保護する義務を負うからである。妻は夫に対して良く従順である義務を負う…」と述べてこの記事の結論としている。このような夫婦の役割分担の強調も、明確に述べられてはいないが、西洋化・近代化の負の側面に対する懸念、すなわち、伝統的な家族の機能や役割が失われることに対する懸念を反映したものと理解できる。いずれにせよ、社会的倫理・道徳に関する問題における指針としてクルアーンを紹介

するという記事の意図は明らかであると言えよう。

3. 倫理・道徳と民族の発展

上記のような社会的倫理・道徳に関する著者の意見は、連載第 23 回「道徳の悪化は災難の結果ではない」においてさらに明確に主張される(*Qalam*, 1953.8: 36-37)。著者は以下のように述べる:「…一部の人々は、ある民族の道徳の退廃は、社会の組織に欠陥があり、正義が行われず、様々な災難に見舞われることによって引き起こされる、と主張する。この解釈は、実際のところ真実ではない。…ある社会における(物質的な)豊かさや繁栄は、通常、道徳の退廃や悪行の横行を生み出す。カールーンやフィルアウン¹¹の物語を読むが良い、あるいはイスラムのウンマが繁栄を極めた後の歴史を、さらには、ゴムの価格が高騰してマラヤ全土が繁栄に沸き返った時のことを考えてみるが良い…」。すなわち、物質的繁栄、現世における利益の追求が社会的倫理・道徳を退廃させると主張するのである。そして、優れた道徳は物質的繁栄によってではなく、「祖先から子、孫へと伝えられる霊的導きによって」生み出されるものであり、そのような霊的導きはクルアーンの中にのみ見出される、と論じる。

さらに重要なのは、同記事においてバスメーが「宗教に関する権限を握っている我々のスルタンたち」に対して、「...最も重要なのは信仰心である。信仰ある人々のとるべき態度は、クルアーンの中に明示されている。王たちはまず自らの中に信仰の輝きを実現して見せ、次にそれを広く民衆にもたらす義務がある」と述べている点である。独立を目前にした当時のマラヤにあって、近代国家としての発展とクルアーンに基づく社会倫理・道徳の確立を両立させようとしたバスメーは、そのための手段として、マレー世界の伝統的権威であるスルタンたちに訴え、クルアーンに基づく信仰心を基盤とする社会的道徳の模範となることを求めたのである。記事の末尾で著者は「...健全で強力なウンマを形成したいのであれば、我々は心を信仰で満たし、独立の獲得に向けて邁進し、民族と宗教の主権を手にしなくてはならない」と主張し、信仰心と優れた道徳の確立を民族の独立と発展にも繋がるものとして位置づける。

以上のように著者は、西洋化・近代化の負の側面として飲酒や賭博などの悪習の蔓延・ 社会道徳的退廃を指摘し、これに対する道徳的指針としてクルアーンの教えを位置づけ、 クルアーンに基づく信仰の堅持を人々に訴える。先にも触れたが、この主張は連載前半に おける主張、すなわちイスラム文明を継承発展したものとして西洋近代文明を位置づけ、 その知識や科学技術を高く評価し、そうした近代文明の導入による発展を目指す主張とい わば表裏一体のものとして理解するべきであろう。近代文明の成果の導入を正当化する一

¹¹ いずれもクルアーンに登場する人物で、カールーンは自らの巨富を鼻にかけて高慢な振る舞いを したために神罰を受けた人物、フィルアウンはムーサーに敵対したエジプト王のことである。

方で、近代化による物質的利益の追求が社会的倫理・道徳の退廃をもたらすことを危惧し、 これに対する処方箋としてクルアーンの教えに基づくイスラムの信仰を主張するのが著 者の立場である。

V 記事の内容分析(4):ウンマとイスラム法

ここまでの分析からも分かるとおり、この連載記事は基本的には政治的色彩が極めて薄いのが特徴である。しかし、前節の末尾で触れたように、独立前夜のマラヤの政治状況に著者バスメーも無関心であったわけではない。連載第 19-21 回では 3 回にわたり、「様々な時代・場所に適応したイスラム法」と題してイスラム法の問題が扱われている。

1. ムスリムのイスラム法認識

まず第 19 回 (Qalam, 1953.3: 17-18,32) の冒頭で、著者は「我々ムスリムのうち多くの人々、特に西洋教育を受けた人々は、イスラム法を"腐った"もの、20 世紀の現代において独立国家の憲法として適用するには適さないものと考えている。この誤った考えに基づき、我々のうち一部の人々は、マラヤが近く独立した時の統治のあり方についてインド式や西洋式、日本、中国、シャム式など様々な方法を考えている。そうした諸外国の方式がより進歩的であると考えているのである…」と、当時のマラヤでの独立をめぐる議論を批判する。著者にとっては、独立後のマラヤの統治がイスラム法に基づいてなされるべきであることは当然の前提である。

イスラム法を軽視する人々の風潮について、著者は同時代のエジプトの法学者で、ムスリム同胞団の中心メンバーであったとされるアブドゥルカディル・アウダ ('Abd al-Qadir 'Awdah) という人物による『イスラム:信者たちの無知とウラマーたちの弱体』と題された著書を参照し、これに基づいて批判を展開する。

まず著者はムスリムを3種類の人々に分類し、それぞれのイスラム法に対する認識を論じる。無学な人々、西洋教育を受けた人々、イスラム教育を受けた人々の3種類である。第一の無学な人々については、基本的な宗教義務に関する表面的な理解を除いてイスラム法に関する知識や理解は持たず、習慣的に礼拝などの義務を果たしている人々である、と規定する。著者は、彼らは知識のある人々に影響されやすく、イスラムに関係する(と彼らが思っている)事柄においてはイスラム知識人の影響を受けやすいが、イスラムとは関係ない(と彼らが思っている)事柄については西洋教育を受けた知識人の影響を受けやすい、と指摘する。そして、現世におけるあらゆる事柄はイスラムに関わりがあるのであり、あらゆることについてイスラム法に従わなければ完璧な信仰とはいえない、ということを彼らに対して明らかに説明することができれば、ウラマーたちは彼らに対して影響力を持

てるのだが、ウラマーたちはこれを軽視してきた、と論じ、ウラマーの一般民衆に対する 無関心を批判する。

第二の西洋教育を受けた人々については、イスラム法に関する知識は一般のムスリムと大差ないこと、にもかかわらずイスラムのウンマにおいて権力と影響力を持っており、国際社会においてイスラムのウンマを代表していることを指摘する。そして、彼らもムスリムであり、内面の信仰は確固たるものであるし、宗教について学ぼうという意志も持っているのだが、難解な宗教書を読む能力がないためにイスラム法に対する理解が深まらない、と指摘し、もし新しい方法で編纂された宗教書があれば、彼らもイスラム法について学び、理解することができるかもしれない、と論じる。

著者はさらに、これら西洋教育を受けた人々がイスラム法の適用に反対する論拠を列挙する。それらは、①イスラム法は国家や政治とは無関係である、②イスラム法は現代には適合しない、③イスラム法の多くは暫定的な規定であり、現代には適用されない、④そのままのかたちで適用すれば諸外国からの非難を受けるような規定が含まれている、⑤イスラム法とは実際にはクルアーンやスンナから生まれたものというより、ウラマーたちの思考の産物に過ぎない、というものである。著者はこれらを、イスラム法に対する無知と西洋教育の影響から生まれた議論であるとして批判する。この問題は続く連載第20-21回において詳細に論じられる。

第三の人々、イスラム教育を受けた人々については、宗教問題に関しては大きな影響力を持っているが政治的影響力は皆無であること、西洋の法が導入される以前はあらゆる分野において影響力を持っていたが、西洋法の導入後はイスラム法の適用が家族法を中心とする狭い範囲に限定され、彼らの影響力も弱まってしまったことが述べられる。そして再度、「…西洋教育を受けた人々は、イスラムをひとつの宗教であり政治とは関わりのないものであると考えている…彼ら西洋教育を受けた人々もムスリムなのだから、ウラマーたちは彼らに対してイスラムの真理とイスラム法について説明するべきである…」と主張される。

以上のように著者は、西洋教育を受けた人々がイスラム法に関する知識が不十分なまま政治的権力を握っていることを批判し、一方でイスラム教育を受けたウラマーたちに対しては、イスラム法の知識を人々に広め、自分たちの影響力を拡大する努力を怠ったとして批判する。そして、政治的実権を握っている西洋教育を受けた人々がウラマーからイスラム法について学ぶことが解決策として提示される。イスラム法の全面的な適用を主張する一方で、ウラマーが政治的権力を握るべき、と主張されるわけではない点が、著者の近代主義的思想の特徴である。

2. イスラム法適用への反対論とその批判

連載第 20 回(Qalam, 1953.4: 35-39)と第 21 回(Qalam, 1953.5: 19-22)では、先述した西洋教育を受けた人々によるイスラム法適用反対の 5 つの論拠について、引き続きアブドゥルカディル・アウダの著書に基づいて詳細に論じられる。

まず①イスラム法は国家や政治とは関係ないものである、との主張に対しては、クルアーンとスンナにはそのようなことはどこにも書かれていない、西洋教育を受けた人々は西洋の法における政教分離の原則を当然のものと思い、イスラム法も同様であると考えるのだろうが、イスラム法はそのようなものではない、と反論する。そしてその根拠として、クルアーンの中には殺人者や盗人など犯罪者を処罰する規定やそれらの悪事を禁止する内容などが含まれており、これらは宗教ではなく統治に関わることであることなどが説明される。

さらに著者は「協議」章第 36 節「…どんなことも互いによく相談し合い…」(井筒, 1958c:112) などの章句を引き、クルアーンにおいては合議制(syura)の原則によって統治すべきことが命じられている、と述べる。あるいは「女性」章第 61 節「…また他人の間を裁く場合には、公正を旨として裁くように…」(井筒, 1958a: 120) などを挙げて、クルアーンが正義・公正に基づく統治を義務付けている、と述べる。このようにして著者は、クルアーンが政治に関わる様々な規定をも含むことを示す。他にも、戦争と和平について、契約の締結について、貧者への施しや救貧院の設立とその扱いについてなど様々なことがクルアーンにおいて定められていることを解説し、「…要するに、クルアーンは世俗の様々な事柄を礼拝や信仰に関する事柄よりも低く扱うなどということはない。…クルアーンは宗教と道徳の基礎の上に立って世俗の事柄を扱っており、これに基づいて人々を導く政治の道筋を定めている…」と、クルアーンが国家や政治の問題に深く関わっていることを論じる。

次に②イスラム法は現代には適合しない、という主張に対しては、根拠が明確でなく、無知に基づく主張に過ぎない、とした上で、反論を展開する。著者はまず、「部屋」章第13節「...我ら(アッラー)はお前たちを男と女に分けて創り、お前たちを多くの種族に分かち、部族に分けた。これはみなお前たちをお互い同士よく識り合うようにしてやりたいとおもえばこそ...」(井筒, 1958c:165) や預言者ムハンマドのハディース「アラブ人がペルシア人より優れていたのではなく、優れていたのは信仰心だけである」を挙げて、イスラム法は既に1,300年前に"人類の平等"という原則を定めていた、と主張する。そして「... 彼ら無知な人々(イスラム法の適用に反対する人々)が自慢する人定法がこの原則を知ったのは、ようやく18世紀末になってからである。しかもヨーロッパ諸国やアメリカでは、この原則は狭い範囲でしか適用されておらず、例えば肌の色による差別が未だに存在する」と述べて、西洋近代の人定法に対するイスラム法の先進性・優位性を主張する。

著者は同様に、思想・信仰・言論などの自由の原則や、正義・公正の原則など、西洋近 代の法において原則とされるものをひとつひとつ取り上げ、それらのいずれもイスラム法 において既に早くから確立されていた、と主張し、従って、イスラム法が現代に適用できないなどということはない、と論じる。

③イスラム法の多くは暫定的な規定であり、現代には適用されない、との主張に対しては、イスラムは完全なる宗教であり、全てのイスラム法は終末の日まで永遠のものである、と反論する。さらに、もし一部の法が暫定的なものに過ぎないとすれば、人々がそれぞれの欲望に従って勝手に法を破棄してしまい、やがて法が消滅してしまうだろう、と述べている。

④そのままのかたちで適用すれば諸外国からの非難を受けるような規定が含まれている、との批判については、「...彼らは"石投げ"や"腕を切り落とす"といった刑罰は今日では適用できない、なぜならイスラム諸国はまだ力が弱く、また国内にいる多数の外国人たちはそのような刑を受け入れず、諸外国はこれを非難するだろうからだ、と主張する...」と解説する。これに対する反論として、著者は「食卓」章第 48 節「...人間をこわがってはならぬ、このわし(アッラー)をこそ怖れよ。わしのつかわした神兆(啓示)を安値で売ってはならぬぞ。アッラーの下し給うた(聖典)に拠って裁き事をせぬ者は全て無信の徒であるぞ」(井筒,1958a:154)を挙げ、そのような"残虐な"刑罰であっても諸外国からの非難を怖れて適用しないことは許されない、との見解を示す。

しかしその一方で著者は、石投げの刑罰は現代ではほぼ名前だけの刑罰である、と付け加える。石投げは姦通の罪に対する刑罰であるが、イスラム法の規定に従い、証人を立てて姦通の罪を証明することは極めて困難であるからである。すなわち著者は、たとえイスラム法を全面的に適用したとしてもそのような"残虐な"刑罰が実際に行われることにはならない、との見解を示している。

⑤イスラム法とは実際にはクルアーンやスンナから生まれたものというより、ウラマーたちの思考の産物に過ぎない、という批判に対しては、「...明らかに誤りである...イスラム法は様々な理論や原則を内包した豊かな法としてもたらされたのであり、ウラマーたちはこれを解釈し解説しているに過ぎない...」と反論する。そしてその証明として、自由、平等、公正といった諸原則が、人類がそれを考え出すより以前にクルアーンの中に確立されていた、という主張が再び詳細に論じられる。他にも、例えば「..."場所や状況が違えば法の適用も異なり得る"という理論も、法学者たちが作り出したものではなく、クルアーンの本文の中に以下のような神の御言葉として描かれている:"...この宗教では、お前たちに何一つ辛いことは無理に強い給わなかった..."12」といったように、イスラム法の原則や理論がすべてクルアーンやスンナから導き出されたものであり、ウラマーの創作などではないことが繰り返し主張される。

最後に著者は、西洋教育を受けた人々がイスラム法について深く学ぶことを望む、と繰

^{12 「}巡礼」章 77 節 (井筒, 1958b: 178)。

り返して、このテーマを結んでいる。

以上のように、著者はイスラム法の全面的な適用を強く主張する議論を展開しているが、その議論は、現代社会の状況を批判しそれに対する解決策としてイスラム法の導入を主張するというよりは、イスラム法がいかに現代社会の諸原則や諸価値に合致するものであり、現代社会にも適用し得るものであるかを論証しようとするものになっている。自由・平等・公正といった諸原則や合議制などの諸制度がクルアーンの中に既に見出される、と主張することは、実質的には、それらの諸原則に拠って立つ西洋の法が適用された現代社会の状況を肯定するものと言える。また著者はイスラム法の適用を主張しつつも、ウラマーが政治の実権を握るべきと主張するわけではなく、現実に統治を担う西洋教育を受けた人々がイスラム法について学び、これに基づいて統治を行うべき、と主張する。

おわりに

『カラム』誌上の連載記事「クルアーンの秘密」の分析から、著者バスメーの近代主義 思想は以下のように理解することができる。

バスメーは連載前半において、タンターウィーの議論を基盤に以下のような主張を展開する:アラブ民族はかつてクルアーンの啓示に従って学問と科学を発展させ、偉大なイスラム文明を築いた。西洋近代文明はかつてのイスラム文明の繁栄を継承し、さらなる発展を遂げたものであり、その起源はイスラム文明にある。かつて西洋がイスラム文明、特にその科学と学問の成果を取り入れて発展を遂げたように、今度はイスラム世界が逸脱と停滞から抜け出し、西洋近代文明の科学と学問の成果を取り入れることで発展への道を進むべきだ。これは、あくまでクルアーンに絶対的な価値を置きながら西洋化・近代化を正当化する論理であると言える。

一方、連載後半において展開された社会的倫理・道徳に関する議論は、上述の主張とい わば表裏一体をなすものと言える。すなわち、特に知識や科学技術といった面において近 代文明の成果の導入を主張する一方で、近代化が社会的倫理・道徳の退廃をもたらすこと を危惧し、道徳的指針としてのクルアーンの価値を強調するものである。

イスラム法をめぐる議論も同様に、「クルアーンには西洋近代文明の成果が既に内包されている」という主張を下敷きにすることで、一方でマラヤ独立後におけるイスラム法の全面的な適用を当然の前提としながらも、他方では自由・平等・公正などといった西洋近代法が拠って立つ諸原則を肯定的に論じている。また、西洋教育を受けたエリートが政治の実権を握ること自体は否定せず、彼らに対してクルアーンとイスラム法についてより深く学ぶことを求める。西洋近代的な統治制度を肯定しつつ、その基盤となる諸価値・諸原則をイスラムに基づくものとして位置付けなおすのが彼の主張である。

現代において"イスラム法の全面的な適用"のような主張はすなわち"イスラム原理主義"

であり、反欧米・反世俗主義であるといったように理解されやすい。しかし、この連載記事において、バスメーが"イスラム法の全面的な適用"を主張するに至る論理の構成を分析してみると、それは単純な反欧米・反世俗主義といったものではなく、むしろ、近代的な公共空間において"宗教"に割り当てられる役割をある程度受け入れつつ、クルアーンとそれに基づくイスラム法の価値観をそれに適合させ、クルアーンの精神を現代社会の中で実現させる方法を探ろうとするウラマーの試みとして位置づけるべきであろう。

本論で取り上げたバスメーの思想分析は、東南アジア・イスラム史の中で近代主義改革 思想の系譜的位置づけを再考するためのわずかに1つの事例に過ぎない。しかし、近代主 義思想の再評価が現代のイスラム運動を理解する上でも重要であることは明らかである と考える。この点についての更なる考察は今後の課題としたい。

〈資料・参考文献〉

日本語

井筒俊彦訳(1958a)『コーラン(上)』岩波文庫。

井筒俊彦訳(1958b)『コーラン(中)』岩波文庫。

井筒俊彦訳(1958c)『コーラン(下)』岩波文庫。

山本博之(2003)「東南アジアにおけるムスリム同胞団の成立と初期の活動について」 『ODYSSEUS 東京大学大学院総合文化研究科地域文化研究専攻紀要』7、 pp.59-73。

横田貴之(2006)『現代エジプトにおけるイスラームと大衆運動』、ナカニシヤ出版。 英語

- Abudullah, Taufik (1971) Schools and Politics: the Kaum Muda Movement in West Sumatra (1927-1933), Ithaca:Cornell University.
- Baljon, J.M.S. (1961) Modern Muslim Koran Interpretation (1880-1960) , Leiden: E.J.Brill.
- Jansen, J.J.G. (1980) The Interpretation of the Koran in Modern Egypt, Leiden: E.J.Brill.
- Laffan, Michael Francis (2003) Islamic Nationhood and Colonial Indonesia—The Umma below the Winds, London/New York: Routledge Curzon.
- Lia, Brynjar (1998) The Society of the Muslim Brothers in Egypt: The Rise of an Islamic Mass Movement 1928-1942. Reading: Ithaca press.
- Noer, Deliar (1973) *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942*, London: Oxford University Press.

 $\it Qalam$ no.10-47 (1951.5.-1954.6) , Singapore: $\it Qalam$ Press.

Roff, William (1972) Bibliography of Malay and Arabic periodicals published in the straits settlements and peninsular Malay states 1876-1941: with an annotated union list of holdings in Malaysia, Singapore and the United Kingdom. London: Oxford University Press.

【論 説】

〈特集: ジャウィ月刊誌『カラム (Qalam)』研究〉

宗教の制度化、民族の制度化 1950 年代前半のマラヤ政治と『カラム』の戦略¹

坪井祐司

はじめに

本論は、『カラム』のマラヤ政治に関する記事の分析により、同誌主筆エドルスを中心とするシンガポールのイスラム知識人の主張と戦略を明らかにすることを試みる。

『カラム』の出版時期(1950~69 年)は、マラヤ・シンガポールの脱植民地化の時期とほぼ重なる。この時期のマラヤの政治史は、民族単位で結成された政党の連合による独立国家建設の過程として描かれてきた(Mohamed Noordin, 1976, Harper, 1999, Fernando, 2002)。マレー人に関しては、マレー民族主義を代表した統一マレー人国民組織(United Malays National Organization:UMNO)の活動に焦点があてられてきた。しかし、マレー民族概念の多様性については多くの先行研究で指摘されており、脱植民地化はマレー民族や社会の建設の方向性をめぐるさまざまな勢力による競合の過程と考える必要がある 2 。

『カラム』の分析は、この競合を明らかにし、従来の研究を相対化することができる。ジャウィを一貫して使用し、ムスリムに訴えかけた『カラム』は、イスラム志向の強い知識人の思想を代表する媒体である。ムスリム移民の中心地であったシンガポールは非マレー人ムスリムの比率が高く、エドルスをはじめ『カラム』の執筆者には外来者・混血者も多かった。彼らはマラヤの UMNO に代表されるマレー民族主義者に対案を提示した。その主張は、マレー・ムスリムの多様性と集団の枠組みをめぐる対立点を明らかにする。本論では、彼らがイスラムをマレー民族主義への対抗軸として設定し、宗教の組織化・制度化を通じてマラヤの多民族社会における自らの地位の向上を目指したことを示す。

さらに本論では、エドルスの主張と『カラム』全体の主張を比較しながら読み解くこと を試みる。同誌をエドルス個人の思想を示す雑誌として一枚岩的にとらえるのではなく、

¹ 本研究は、JSPS 科研費 24720334 の助成を受けたものである。

² 人口の流動性の高いこの地域における集団概念は、歴史的に多様性をもっていた (Yamamoto et al. (eds.), 2011)。移民や混血者は萌芽期のマレー・ナショナリズムを指導する存在であり、その後も一定の影響力を持っていた(Roff, 1994, Ariffin, 1993)。

イスラム志向を共有しつつも多様な思想を持った著者の言説の集合体ととらえることで、 『カラム』が多様な戦略をもってムスリムに働きかけたことが明らかになると考えるため である。

本論では、第一節でマラヤ政治を扱ったコラム「祖国の情勢(Hal Ehwal Tanah Air)」の論調とマラヤの政治過程との連関を考察し、1950年代初頭がコラムの転機となったことを示す。第二節ではその時期の重大事件であるナドラ(Nadrah)³問題におけるエドルスの論説を分析する。第三節ではナドラ問題後のエドルスの論説を他の記事と比較しつつ分析し、『カラム』誌全体の主張と戦略について考察する。

I マラヤの脱植民地化とコラム「祖国の情勢」

本節では、『カラム』誌のコラム「祖国の情勢」をとりあげ、その変遷をマラヤの政治展開のなかに位置づけることを試みる。「祖国の情勢」は1950年の第3号から1960年の第116号までにあわせて24編が掲載された(表1)。ここでの「祖国」とはマラヤのことであった。コラムの著者は統一されておらず、その掲載時期も不定期であった。このため、その論説は特定の政治的主張を示すというよりも、『カラム』という場に集合した多様な著者のマラヤに対する見解の集合体といえる。その内容は、脱植民地化期のマラヤに対するシンガポールのムスリム知識人の政治的関心の変化を映し出していると考えられる。

コラムの掲載時期をみると、集中的に記事があらわれる時期をいくつか見出すことができる。本論はコラムを掲載時期に従って4つの時期に区分し、マラヤ政治の展開のなかに位置づけながらその内容について検討する。

表 1 : 『カラ	・ム』誌の:	コラムーネ	狙国の情勢」	掲載数
2X I . 1 / /		/ - 1	ユロ・ハロン/1	19 10 20

1950年	1951年	1952 年	1953 年	1954 年	1955 年	1956 年	1957 年	1958年	1959 年	1960年
2	5	1	8	0	1	2	1	0	2	2

(出所)『カラム』雑誌記事データベース(京都大学地域研究統合情報センター)4

1. 「ムラユ」と「マラヤン」: 1950~51年

第一の時期は、7編の記事が掲載された 1950 年末から 51 年前半である。1950 年、51年は、マラヤの脱植民地化の道程がまだ不透明であった時期である。第二次世界大戦後の

³ ナドラ (人名) は、現在のマレーシアでは Natrah と表記されることもある。本論では、当時のジャウィの綴りにしたがってナドラと記す。

⁴ http://app.cias.kyoto-u.ac.jp/infolib/meta_pub/G0000003QALAM (2014年9月20日最終アクセス)

イギリスによる行政組織の再編の結果、シンガポールは直轄領となり、残りのマレー半島 部諸州はマラヤ連邦を形成した⁵。その過程で独立運動が展開されるが、その枠組みは基本的にマレー人、華人、インド人という民族を単位とするものであった。この過程で、1946年にマレー民族主義政党の UMNO が結成された⁶。ただし、マラヤでは UMNO に代表される民族の連帯を重視する勢力が優勢であったのに対して、非マレー人のムスリムの多いシンガポールではイスラムによる連帯を模索する勢力が主導権を握っていた。

この時期の7編のコラムのうち、2編がブルハヌッディン・アルヘルミ(Burhanuddin Al-Helmy)7、4編がエドルスによるものであった。この二人はいずれも UMNO とは一線を画した非主流派に位置付けられる。

この時期の7編の記事には共通する課題があった。それは、独立運動の主体が「ムラユ (Melayu)」か「マラヤン (Malayan)」かという問いである。すなわち、運動の枠組みをマレー民族に求めるのか、マラヤという領域に属するすべての人びとを含めるのかが議論されたのである。第一次世界大戦以降、マラヤでは移民の定着、現地化が進行し、マラヤ生まれの華人、インド人が増加した。彼らはイギリス臣民であることを根拠にマレー人と同等の権利を要求したが、その際は「マラヤ人(マラヤン)」という語を用いて現地性を強調した(Ariffin, 1993: 17)。これに対して、マレー人はマラヤの土着民は「ムラユ」であるとして反対した。この論点は、マレー人が他民族に比べ優位に立つのか、各民族が同等の地位を持つのかという問題でもあった。

すべての「祖国の情勢」の記事では、ムラユの側に立って論説が展開されている。その一番の根拠は、イギリス領マラヤはマレー王権とイギリスとの条約によって成立したものであり、マレー王権が主権を持つという点にあった(*Qalam*, 1950.10: 39)。「世界中どこでも、政治的権利を持つのは土地の子のみである」として、自らの権利が強調された。同時に、華人、インド人などの外来者(orang dagang)がマレー人と対等な権利を主張する

⁵ イギリス領マラヤは、第二次世界大戦以前は直轄領である海峡植民地(シンガポール、ペナン、マラッカ)および九つの王権を核とする保護領・マレー州からなっていたが、1946年にイギリスはペナン、マラッカとマレー諸州を統合してマラヤ連合(Malayan Union)を発足させた。しかし、この体制はそれまでのマレー人王権の権限を縮小し、市民権を移民にも広く認めるものであったため、マレー人の反対運動が起きた。このため、イギリスは1948年にマラヤ連邦(Federation of Malaya)へと改編し、再びマレー人の権利を強化した体制とした。

⁶ UMNO は、マラヤ連合に対するマレー人の反対運動のなかで 1946 年 5 月に結成された。一方で、マラヤ連邦の結成は非マレー人の反発を引き起こした。 華人を主たる構成員とするマラヤ共産党 (Malayan Communist Party) が同年 6 月に武力蜂起し、ゲリラ活動を展開した。これに対し、イギリスは「非常事態」を宣言し、鎮圧作戦を展開した。一方で、華人の穏健派は 1949 年にマラヤ華 人協会(Malayan Chinese Association:MCA)を結成した。

 $^{^7}$ ブルハヌッディン・アルヘルミ(1911~1969)もスマトラ出自のアラブ系であった。彼は 1945 年マラヤ・ムラユ国民党(Parti Kebangsaan Melayu Malaya)を設立し、マラヤの即時独立などの急進的主張を行った。しかし、同党は非常事態のもとで解党させられ、ブルハヌッディン自身も 1950年のナドラ暴動により逮捕された(II 節参照)。釈放後、彼は 1956年に汎マラヤ・イスラム党(Parti Islam Se-Malaya: PAS)の党首となった。

ために「マラヤン」を名乗っているとして批判した(Qalam, 1950.10: 40) 8。

こうした論調は、独立運動における枠組みとして「マラヤン」を志向した UMNO 初代 総裁のダト・オン (Dato' Onn) への批判でもあった。オンは、1949 年頃から UMNO の 党員資格をマレー人以外にも開放しようとして党内の反発を受けていた9。民族を超えた 統合を志向したダト・オンに対して、「マレー人をマラヤン民族にしようとしている」として、マレー人の分裂をもたらしかねないという批判がなされている (*Qalam*, 1951.3: 11)。

1950、51 年の「祖国の情勢」は、マレー性の強調が最大の特色であった。集団の枠組み自体が混とんとした状況のなか、彼らは王権とイスラムを前面に出してマレー民族を強調し、民族を超えた連帯を主張したオンを批判した。この結果、マラヤの政治史の展開においても、マレー人、華人、インド人といった民族を単位とする枠組みが定着した。

2. マレー人の行政的権利の主張:1952~53年

第二の時期は 1952 年末から 53 年である。 1952 年 12 月の第 29 号から 53 年 8 月の第 37 号まで毎月掲載(9 編)された。 1952、53 年は、混乱を脱して独立に向けた準備が進められた時期である。共産党によるゲリラ活動は、イギリスによる鎮圧作戦により下火となった。 1951 年 12 月のペナンのジョージタウンにおける市議会選挙を皮切りに、52 年には各地で地方選挙が行われた。そのなかで、UMNO と MCA は 1951 年に連盟党 (Alliance) を結成して連携を深め、総選挙の実施を要求するなど独立に向けた働きかけを強めた。

この時期に書かれた 9 編は、いずれもアブハム (Abham) という著者によるものである。 彼についての詳細は不明だが、主筆のエドルスが執筆しなくなったことは注目すべき変化 である。コラムの内容にも変化が見られる。マレー人に対する行政的な優遇とそれに伴う 予算処置をイギリスに要求することに力点が置かれたのである。多民族社会におけるマレー人の権益の確保という主張は、UMNO の立場に近いものであった。

著者の要求は三つの分野にわたっている。第一はマレー人の教育水準の向上である。第29号では、非常事態を理由に学校の建設や設備の充実が後回しにされていることを指摘し、予算の確保を要望した(*Qalam*, 1952.12:39)。また、華人の間に華語教育の推進を求める意見があることを念頭に、この地がマラヤ、すなわちムラユの地(Tanah Melayu)であると指摘し、教育におけるマレー語の優位を強調した(*Qalam*, 1952.12:37:38)。第二は官僚機構におけるマレー人の登用の拡大である。官僚機構に非マレー人を登用する動

⁸ ただし、コラムの内容はマラヤンや華人など他民族に対する批判一辺倒ではなかった。ブルハヌッディンはマレー人を土台、マラヤンを建造物になぞらえ、他民族がマレー人の優位を認めればマラヤの一員として受け入れる姿勢を示した(*Qalam*, 1951.1: 14)。

⁹ ダト・オンは 1951 年 8 月に UMNO を離党し、マラヤ独立党(Independent of Malaya Party)を結成した。

きに対して警戒感を示すとともに、「不可避となっている独立の建設を助けるため、低位から高位にいたるまでの政府役職をマレー人に全面的に開放すること」を要求した(*Qalam*, 1953.2: 16)。第三点目の要求はマレー人の経済的地位の向上である。「再定住した華人の野菜栽培者への支出や非常事態のため多くの予算が割かれたように、現地人(anak negeri)であるマレー人の福祉のための支出がなされるべきである」と訴えた(*Qalam*, 1953.2: 16)。

一方で、UMNO と MCA の連盟が成立したことをうけて、華人に対する批判が前面に出されることはなくなった。イギリスとの独立交渉において、「民族問題がいまだにマラヤの即時独立を阻む言い訳となっている」と認識されていた。華人との協調は、独立に向けて「マレー人は準備ができている」ことを強調する材料でもあった(*Qalam*, 1953.7: 10-11)。

マレー人、華人という各民族の政党の関係構築によりマラヤの独立を志向するという政治的枠組みが定まったこの時期の「祖国の情勢」では、民族のすみわけを前提として、マレー人の地位の向上をイギリスに要求する内容が主眼となった。前の時期と比べて、「祖国の情勢」と UMNO との距離は明らかに縮まっていた。

3. マラヤの独立:1955~57年

第三の時期は、4編の記事が書かれた 1955から 57年である。この時期のハイライトはマラヤ連邦の独立 (1957年8月)であった。1954年に UMNO・MCAの連合にインド人政党であるマラヤインド人会議 (Malayan Indian Congress: MIC) が加わり、主要三民族政党による連盟党の体制が出来上がった。1955年に行われた連邦議会選挙において、連盟党は 52議席中 51議席を占めた。これを背景にオンの後を継いだ UMNO 総裁アブドゥルラーマン (Abdul Rahman) はイギリスとの交渉を行い、独立が最終的に承認された。

この時期に掲載された 4 編のコラムは散発的で、すべて著者も異なっている。独立という大きな政治的達成にもかかわらず、コラムの掲載数は少ない。その内容も、独立の熱狂を伝えるというよりも、これまでの道のりを再検討する回顧的なものであった。第 59 号のコラムは「復習」と題され、「国家」、「民族」、「言語」、「防衛」、「非常事態」、「経済」といったキーワードごとにこれまでの歩みが解説されている(*Qalam*, 1955.6: 33)。第 80 号では、マラヤの「パラドクス」として、オランダ、イギリスというヨーロッパ勢力との関係を回顧し、王権が条約を結んだにもかかわらず植民地化された過程が述べられている(*Qalam*, 1957.3: 57-58)。『カラム』は、マラヤの独立を冷めた眼でみていたのである。

4. マレー人の経済的地位の向上:1959~60年

第四の時期は、4編の記事が掲載された 1959 年後半から 60年前半である。1959、60年は、独立が達成され、マラヤの国家建設へと目標が移行した時期である。1959年の独立後初の総選挙でも連盟党は勝利した。翌 60年には「非常事態」は解除され、当初問題となっていた治安、イデオロギー対立は解消へと向かった。

コラムの中心的課題も政治から経済へと移った。独立は達成したものの、マレー人が経済的に劣位におかれる状況は変化していなかったため、「我々にはまだマレー人の主権を回復する運動が残っている」と考えられた(*Qalam*, 1959.10: 18)。政府が外国資本導入の動きを見せていることを批判し、国民、とくにマレー人の資本に優先権を与えることを要求したのである(*Qalam*, 1960.1: 38·39)。この時期のコラムで強調されたマレー人の経済的後進性と地位向上への訴えは、その後のマレー人の主張のひとつの核となるものであった。

「祖国の情勢」は、マラヤの脱植民地化の過程とともに著者と論調が転移していった。なかでも、コラムが 1950~53 年に集中していることは、その時期に『カラム』知識人が「祖国」マラヤに熱い視線を注いだことを示している。さらに、第一期(1950、51 年)と第二期(1952、53 年)には明確な論調の変化がみられる。彼らにとってマラヤ政治における画期は 1957 年の独立ではなく、1950 年代前半にあった。特に、主筆エドルスの退場は顕著な変化であり、この時期の『カラム』誌にとっても転機であったといえる。

Ⅱ ナドラ問題とエドルス

「祖国の情勢」の転機は、シンガポールの政治史上の転機とも符合する。それが 1950 年に起きたナドラ問題である。ナドラ問題とは、第二次世界大戦中にオランダ人キリスト 教徒の両親からムスリムに養子に出された女性(ムスリム名ナドラ)の両親への引き渡しをめぐる裁判と、それを契機として 1950 年 12 月に起こったムスリムの抗議行動である。 抗議行動は多数の死者を出す騒動に発展し、多くのムスリム指導者が逮捕された。ナドラ問題は、マラヤにおいて UMNO に代表されるマレー民族主義勢力が優勢となり、シンガポールで主導権を握っていたイスラム主義勢力が影響力を失うという流れを象徴する事件であった10。

ナドラ問題は、シンガポールにおけるムスリムの法的地位をめぐる広範な議論を含んでいただけでなく、マラヤのマレー・ムスリムをも巻き込んで展開された政治史上の一大事件であった¹¹。本節では、『カラム』誌に掲載されたエドルスによる論評を題材に、シン

^{10 1951} 年 12 月にシンガポールにも UMNO の支部が設立されるなど、これ以降民族主義勢力が主導権を握ることとなった (Elina, 2006: 330)。

¹¹ ナドラ問題は先行研究において事件の詳細な経緯が明らかにされている。(Hughes, 1980) は当

ガポールのマレー・ムスリムの視角からみたこの問題の意義を再検討する。

1. ナドラ問題の展開

まず、ナドラ問題の裁判から暴動事件に至る過程を整理する。マリア(Maria、のちのナドラ)は 1937 年 3 月に西ジャワ・バンドン近郊でオランダ軍人の父とジャワ生まれのオランダ人の母との間に生まれた。第二次世界大戦が勃発すると、父は捕虜として抑留され、マリアは 1942 年 11 月にアミナ(Aminah)というマレー人女性に養女として引き取られた。彼女はナドラという名を与えられ、以後アミナの出身地であるマレー半島トレンガヌ州クママン(Kemaman)のマレー・カンポンでムスリムとして育てられた。

終戦後、オランダに帰国したナドラの両親は赤十字を通じて娘を探しあてた。シンガポールのオランダ領事を通じたナドラの引き渡しの要請をアミナが拒否したため、問題はシンガポールの法廷へと持ち込まれた。裁判は未成年のナドラの養育権をめぐる両親と養母の争いであり、焦点は養子縁組の手続きの正当性であった。1950年5月に行われた公判ではナドラのオランダ人両親への引き渡しが判決されたが、7月の控訴審では両親による委任状の不備を理由に引き渡し命令は破棄された。この裁判の経過は逐一報道され、ムスリムの関心を引き付けた。

アミナのもとに戻ったナドラは、1950年8月1日にマンスル・アバディ(Mansur Abadi) という人物との結婚を発表して世間を驚かせた。結婚式では、花嫁の保護者が不在のため、カディ(Kadi、イスラム法の裁判官)が代理で保護者を務めた。ナドラは当時13歳であり、この結婚の合法性ものちに重要な論点となる。

一方で、オランダ領事は再び訴訟を提起した。今回の原告はオランダ人両親であり、未成年者であるナドラの結婚の無効を申し立てるものであった。このため、養子縁組の是非にくわえてナドラとマンスルの結婚の合法性が争点となった。裁判にはブルハヌッディンなどのムスリム知識人が支援を表明した。12月2日に言い渡された判決は、オランダ人両親側の勝訴であった。ナドラの身柄はコンベント教会に移された。ムスリム群衆は裁判所をとり囲んで不満を表明した。

しかし、問題はそこにとどまらなかった。12月5日の英語紙『シンガポール・スタンダード (Singapore Standard)』に、ナドラがコンベント教会で聖母像に跪いている写真が掲載された。これを契機として、12月11日、高等裁判所前に集まったムスリム群衆が暴徒化し、騒動はムスリム地区一帯へと広がった。この間、マリアは母とともにオランダ

時ナドラを保護していたシンガポール社会福祉局のスタッフによって書かれた記録である。(Haja Maideen, 2000)、(Fatini, 2010) は当事者への聞き取りなどにより時系列に問題の展開を整理している。一方で、(Elina, 2006)、(Syed Muhd Khairudin, 2009) はこの問題をシンガポールにおける政府当局とマイノリティであるムスリムとの関係という視角からとらえている。

に向けて出国したが12、暴動は3日間続き、18名の死者を出す惨事となった。

当局はムスリム側の指導者を逮捕し、裁判にかけた。この裁判の結果、インド・ムスリム2名とマレー人5名が死刑判決を受けた。その後被告の多くは減刑されたものの、ブルハヌッディンなどは釈放後も厳重な監視下に置かれた。こうしてナドラ問題は鎮静化した。

2. 『カラム』誌にみるナドラ問題の論点

『カラム』では、主筆エドルスが 1950~51 年にナドラ問題を主題とした 3 編の記事を書いている。第 2 号 (1950 年 9 月)、第 6 号 (1951 年 1 月) に同じ題名「ナドラ: 騒動を巻き起こした養子 (Nadrah: Anak Angkat yang Menggamparkan)」という記事が書かれ、第 7 号 (1951 年 2 月) には「ムスリムの地位とナドラ問題における UMNO の決定 (Kedudukan Kaum Muslimin dengan Keputusan UMNO dalam Perkara Nadrah)」という記事が掲載された。これらの記事からは、エドルスの視点の変化をうかがうことができる。

第2号の記事はナドラの裁判や結婚の経過が現在進行形で記述されており、この問題の初期の論点が示されている。論点は大きく分けて二点である。その第一は、ナドラの養育権の帰属である。ただし、裁判で争点となった養子縁組の手続きの合法性については記事では言及されておらず、アミナにナドラを養育する能力があるという点が強調されている。「裁判所は同情を示し、子供を養育する責任を負うことに関してアミナを信頼していることは確かである」として、「法律家の見解によれば、裁判所の処置はアミナがナドラについて責任を負えると信頼しようとする試みである」と主張した(Qalam, 1950.9: 29)。

第二の論点はナドラの結婚である。ナドラの結婚はシンガポール、マラヤの言論界で大きな論争を巻き起こした。記事で問題にされたのはナドラの年齢である。当時のシンガポールにおける結婚の年齢に関して、キリスト教徒については女性が 14 歳以上と定められていたが、ムスリムに関しては明確な規定はなかった(Hughes, 1980: 42)。結婚に関しては、ムスリムの間にも賛否両論が存在した(Haji Maideen, 2000: 172)。エドルスも、「アミナさんに同情する人々の一部」は、「自由な近代国家においてこれだけ低年齢で結婚するのは反対されることを知っているため」に不満を持っていると述べており、やや歯切れが悪くなっている(Qalam, 1950.9: 30)。

そのうえで、記事は以下のように結ばれている。

この結婚が両親のナドラへの支配からのがれるための手段なのか、自身の意志なのかはわからない。この結婚に関して、これを書いている現在まで、ナドラがどのよ

¹² ナドラの結婚をめぐる裁判は控訴されたものの、彼女がすでに出国してシンガポール在住でないことを理由に棄却された。彼女はその後オランダで2度の離婚を経験したのちにアメリカに渡るなど波乱に満ちた生涯を送り、2009年に死去した(Fatini, 2010)。

うなことになるか、彼女の意思に反して両親のもとに引き渡されてしまうのか、要求する側が心が一つに結ばれている養母と養女に配慮するのかはわからない。心は引き離すことはできず、もし引き離されたら彼女たちの精神は危険なものになるだろう。これについては、従うべきは法律ではなく、彼女たちに与えられた同情にあふれた感情であるべきだ(*Qalam*, 1950.9: 30)。

全体として、この論説はナドラやアミナの個人的な事情に焦点を当て、二人の女性の困難な状況に対する同情を喚起するものであった。改宗、結婚といった個人の私的な行動が公的な法制度により妨げられているという点に力点が置かれていたのである。

12 月の暴動後に発行された第 6 号の記事からは、論点が移行したことがうかがえる。 議論はナドラの結婚に集中し、行政や法の管轄をめぐるムスリムと植民地当局との関係が 問題にされたのである。記事の序文で、エドルスは暴動の原因となった判決に対するムス リムの不満として以下の三点を挙げた。ナドラをムスリムと認定しなかったこと、ナドラ とマンスルとの結婚を無効としたこと、シンガポール政府から委任を受けたカディが結婚 代理人となれないと裁定したことである(*Qalam*, 1951.1: 15)。三点は相互に連関するが、 ナドラをイスラム法でなくイギリス法で裁いた判断とカディの権限を問うものであった。 これらはいずれもシンガポールにおける法制度の管轄に関わる問題であった。

第一の論点では、まずナドラをムスリムと認定するかが問われる。エドルスは、ナドラの改宗を認めなかった裁判長の裁定について「この国の信教の自由に抵触するものであり、本来あってはならないものであった」と批判している(*Qalam*, 1951.1: 16)。ここでの問題はナドラの信仰告白への扱いであり、彼女を成人(baligh)とみなすかどうかであった。ここでの「成人」とは、「すべてにおいて独立し、宗教、知恵、慣習において独立が認められている」人間を指し、両親の束縛から自由な存在である。エドルスは、ナドラは成人として信仰告白をしていると主張し、そうした成人が「イスラム教から離脱しようという試みがあった場合、それを止めることはイスラムの教えにもとづくすべてのムスリムの義務である」と述べた(*Qalam*, 1951.1: 16-17)。このため、彼女の結婚は一般の裁判所ではなくイスラム裁判所において扱われるべきという結論となる。

第二の論点は、シンガポールの法制度におけるカディの権限である。ナドラは父が不在のためカディを後見人(wali)として結婚したが、この点が裁判の争点となり、ナドラの結婚は認められなかった。シンガポールにおいて、カディは特に養子が結婚する場合に法定後見人(wali tahkim)を務めることとなっていた。実父がムスリムでないナドラの場合、ムスリムの保護者が必要となる(Qalam, 1951.1:17)。記事の見解に立てば、「ムスリムは自由に希望する誰とであれ結婚を決めることができ、結婚のために代理人(保護者)として誰でも希望する人物を選び、任命することができる」。したがって、「彼女はカディに結婚をとりしきる権限を与えることができることは明らか」であり、カディを保護者とした

彼女の結婚も有効である(Qalam, 1951.1:17)。

ただし、エドルスのこの二点の主張はナドラがムスリムであることを前提としたものであり、裁判ではそれが認められなかった。彼は記事の最後でイスラムに関する権限を確定する必要があると主張した。

政府が注意すべき事とは、イスラム全般に関する決定の影響はイスラムを告白する人間の権利に関わるものであり、イスラム教徒がこの国で信教の自由の境界がどこか、カディの権限がどこまでかを知るため、このイスラムの結婚の権利は至急説明されるべきということである。この決定はその背後の問題群に引用されることになるからである(*Qalam*, 1951.1: 18)。

この記事における二つの論点はいずれもシンガポールの行政制度におけるイスラムをめ ぐる管轄に関わるものであった。当初ナドラやアミナという個人をめぐる問題であったが、 公共領域におけるムスリムの地位をめぐる問題へと拡大していったのである。

さらに、ナドラ問題は裁判や法律をめぐる議論からシンガポールにおけるムスリムの地位をめぐる政治問題へと転化した。裁判が開始された当初から、ナドラ問題はシンガポールの言論界で大きく取りあげられた。『カラム』の第2号も第一審でナドラの両親への引き渡しが命じられたときの出来事をややセンセーショナルに報じている¹³。最終判決の後に暴動へと発展したきっかけも、英語紙に教会での写真が掲載され、ナドラがあたかもキリスト教に改宗したかのような印象を与えたためであった(*Qalam*, 1951.1: 15)。このことは、当時の報道における写真の影響力を示すものといえる。この時期の新聞・雑誌は写真を多く掲載するようになっており、『カラム』も写真をメインとした記事を毎号掲載していた。第6号ではナドラをめぐる暴動事件の写真記事が掲載されている(*Qalam*, 1951.1: 22-23)。

暴動直後の第7号の記事は、ナドラ問題の政治的側面に焦点をあてた。この記事において、エドルスは信仰告白、結婚などムスリムの宗教実践を当局が否定したととらえ、以下のように述べた。

そのすべては、ムスリムの観察によれば、彼らに付与されていた信教の自由が崩壊したことを意味する。これは今シンガポールで起こっているが、やがてはマラヤでも起こるに違いない。このため、これが針の穴を通す突破口となって将来ナドラのようの問題がたくさん起こり、より深刻なものとならないように、彼らはこの問題を重視して正当な関心を得ることを望んでいる(Qalam, 1951.2: 17)。

^{13 「}この決定が宣告されると、裁判所の前で悲しむべきできごとが起こった。ナドラは即座に涙ながらに養母に抱きつき、離れたがらなかったのだ。その泣き声により、見ていた人たちは悲しみ、泣いた。彼らは二人の苦しみに同情し、別れを強要される母と娘の感情に思いをはせたのだ。このニュースが新聞で広まると、同情はシンガポールの住民のみならずマレー半島の他地域の人々からも寄せられた。これによりナドラ問題のニュースは大騒動を巻き起こした」(*Qalam*, 1950.9: 29)。

それとともに、エドルスはこの問題に関して深入りを避けた UMNO の姿勢を批判した。第7号の記事の序文で、彼は「ナドラ問題は民族やイスラムをめぐる問題ではなく、裁判所の問題であるという UMNO の決定は、この問題が非常に敏感な宗教の問題であるとみなすウンマおよび一部の UMNO 党員の不安を掻き立てた」と述べた (*Qalam*, 1951.2: 17)。ダト・オン率いる UMNO は、当初からイスラム主義勢力とは一線を画し、この問題に対して静観の姿勢をとった¹⁴。エドルスは、もともと UMNO は宗教と民族を基盤として結成されたが、近年宗教の比重が下がっていると認識していた (*Qalam*, 1951.2: 17)。その状況で起こったナドラ問題に対する UMNO の消極的な姿勢は宗教軽視の典型とみなされ、イスラム知識人からの批判の格好の題材となった。

エドルスは、記事のなかで UMNO に代わるイスラム団体の組織を提唱した。

我々は思いを実現し、法律にのっとって宗教の利益を守るためには UMNO が頼りにならないことを知った。現在マラヤでは揺らぎが不安をかきたて、UMNO の当初の基本原則が変更されるまでに至っている。イスラム指導者にとって重要となっているのは、当初 UMNO が結成されたときのように、UMNO の内部であれ外部であれ、イスラムの地位が他の宗教と比べて重視されるためにはどのような道をとるべきかを考えるということだ。もし UMNO 内部の宗教を思う人びとが現在の状況を変えられないなら、新しいムスリムの政治組織を結成する時が来ているのだと考える(Qalam, 1951.2: 19)。

ここにきて、ナドラ問題はマラヤ・シンガポールにおける当局とムスリムの関係、マレー・ムスリム内部の対立関係をめぐる問題となり、さらなる拡大をみせていることがわかる。

ナドラ問題は、1950、51 年のシンガポールのムスリム社会の関心を集めた。問題の焦点はシンガポールの法体系における改宗者の管轄権にあった。多民族・多宗教社会であるマラヤ、シンガポールにおいて、法制度はイギリス法とイスラム法との二本立てであった。宗教、民族、法的地位は密接に結びついており、個人が改宗や結婚によりこの境界を越えようとすると社会全体の問題へと発展する。このため、エドルスは個人の宗教実践から行政管轄、政治組織へと問題を拡大させていくことで、ムスリムの支持を得る戦略をとった。しかし、ナドラ問題は暴動へと発展し、彼の試みは挫折することとなった。

Ⅲ 行政におけるイスラムの制度化

ナドラ問題の後、コラム「祖国の情勢」を執筆しなくなったエドルスであるが、同誌への執筆は続けた。UMNO に代表されるマレー民族主義の主流派の見解に近づいた「祖国

¹⁴ ただし、UMNO も一枚岩ではなく、アブドゥルラーマンは介入を求めていた。オンの態度にアブドゥルラーマンは失望したという(Haja Maideen, 2000: 227-228)。

の情勢」とエドルスの立場は一見相反するように思われるが、両者の思想は『カラム』誌全体の論説のなかでどのように位置づけられるのであろうか。本節では、『カラム』誌の編集者エドルスの1952~53年を中心とした時期における論説をとりあげ、「祖国の情勢」と比較しながら検討したい。

エドルスは『カラム』の全期間を通じて少なくとも 75 編の記事を書いていることが確認できる。その 75 編の記事のうち 1953 年 8 月号までに 52 編が書かれており、1950~53 年という初期の段階に集中している。表 2 は 1950~53 年にエドルスにより書かれた記事を主題ごとに分けたものである。記事の題材は年ごとに変化がみられる。既述の「祖国の情勢」など、マラヤの政治を扱ったものは 1950 年から 52 年なかばまでに集中している。一方で、1952 年後半以降になるとインドネシアに関する記事が増加し、1953 年にはマラヤ関連の記事が減少する。これは、マラヤの独立運動においてマレー民族を前面に掲げた UMNO が主導権を握った時期と符合する。非宗教的な連帯が主流となったことで、イスラムによる連帯というエドルスの主張がマラヤで受け入れられづらくなったことを示している。

1 1 1 7 7 1 1 1 1 1 1 1 1 1 1 1 1 1 1 1				
テーマ	1950 年	1951 年	1952 年	1953 年
マラヤ・政治	5	8	4	0
マラヤ・イスラム	0	7	6	3
マラヤ・行政	0	2	4	0
インドネシア	4	0	2	4
その他	0	2	0	1
合計	9	19	16	8

表 2: 『カラム』におけるエドルス執筆の記事の主題(1950~53年)

(出所)『カラム』雑誌記事データベースより筆者作成

マラヤ関連の記事を見ても、1952 年にはマラヤ政治全般への論評からテーマ性が強いものへと内容が変化している。その一つがマラヤの行政制度におけるイスラムの管轄や位置づけを論じるものである。 1952 年に「マラヤ連邦の宗教権(Kuasa agama di Persekutuan Tanah Melayu)」というコラムが 3 編掲載された。ここから、ムスリム個人のネットワークの集積を通じてムスリム組織を設立し、行政制度におけるイスラムの地位の強化を目指すというエドルスの戦略をうかがうことができる。 そこで、本節では 1952年 $2\sim4$ 月(第 $19\sim21$ 号)に掲載された「マラヤ連邦における宗教権」におけるエドルス

⁽注) エドルス、アフマド・ルトフィ(エドルスの筆名)を著者とする記事を抽出し、題名により主題ごとに分類したもの。

の思想を分析する。

1. イスラム行政の制度化

コラムの論点は、マラヤにおける宗教の行政的な役割であった。全体として、エドルスが強調しているのは王権の役割である。マレー半島におけるイギリスの植民地体制はマレー王権を通じた間接統治体制であり、王は形式的には各州の主権者であり続けた。マレー王権における王はイスラム秩序の頂点でもあり、植民地体制下でもイギリスとの条約によって「宗教と慣習」に関する権限が認められていた。植民地化にともなう行政制度の構築にともない、宗教(イスラム)の制度化もすすめられたが15、宗教行政機構の頂点に位置したのも王であった。宗教行政の人事権も王のもとにあったため、エドルスは王権を重視していたのである。

第 19 号の記事において、エドルスはまずマラヤ連邦条約によりイギリスはマレー人の 宗教と慣習には干渉できないことを強調した。しかし、1948 年の発効から 4 年たつにも かかわらず、多くの州で宗教局が管轄する権限の法制化が済んでいないと指摘し、法の整備による宗教行政の制度化を訴えた (Qalam, 1952.2: 12)。

その実現のために求められるのは、ムスリムの団結であった。ここでもイスラム秩序の頂点に立つスルタンの役割が強調される。王族がムスリムである臣民の状況を慮ることで、臣民は王を敬うことになると論じられたのである。ただし、エドルスはスランゴル州の状況を指して、宗教の法制化は現在行われている最中であり、スルタンの権限はまだ十分とは言えないと指摘した。このため、同州のムスリムが団結してそれを支える必要があると訴えたのである(*Qalam*, 1952.2: 15)。

王族と臣民をつなぐのがウラマなどのイスラム役職者の役割である。エドルスはこうした改革におけるウラマの責任を強調しているが、このことは彼が当時のウラマに対して強い不満を抱いていたことの裏返しでもある。彼は、本来ウンマ全体の利益を実現すべきスルタンの下にあるウラマ評議会 (Majlis Ulamah) は自身の利益を優先していると批判し、以下のように訴えた (*Qalam*, 1952.2: 12)。

いかに宗教のための高い理想のすべてを達成するために懸命に祈りをささげたとしても、すべての理想はウラマにより妨げられてしまう。ウラマは民衆とスルタンの間を遮るスカーフとなっている。私の知る限り、ウラマの認識は古すぎて時代の変化についていけない。すべてがそうでないにせよ、その理解の多くがスルタンに影響するがゆえに、多くの部局は名目のみとなり、そのすべての仕事は期待できない。このため、宗教の名の下で行われる諸活動に不満なウンマの批判の対象となってい

¹⁵ マレー諸州ではカディが政庁によって任命された。また、州によってはスルタンのもとに諮問機関である宗教評議会が設置された(Roff, 1994: 72-74)。

るのだ (Qalam, 1952.2: 12-13)。

エドルスは、彼が思い描くイスラム社会と現実との乖離の原因を役職者の機能不全に求めており、公的な活動の制度化を通じて現状を変革することを訴えたのである。

次に、具体的に提示されたイスラム行政の構想について検討したい。3編の記事のなかでとりあげられたのは、イスラム教育、ザカト(喜捨)の二点である。

第一のイスラム教育に関しては、教育機関であるポンドック、マドラサにおける教育の不備が指摘されている。第 19 号では、クダ州の例を挙げて、同州が毎年 4 万人の卒業生を輩出しているものの、その教育が時代遅れで統一されておらず、礼拝が教えられるのみで人生の指針や社会の原則が教えられていないと指摘した(Qalam, 1952.2: 13-14)。そして、ウラマ評議会の主導による教育改革として、師範学校の設立、評議会の責任のもとでの教科書の規格の統一が提唱された(Qalam, 1952.2: 14)。行政が教員資格等を整えて教育の規格化を図り、イスラム教育を近代的な学校教育制度のなかに位置付けることが彼の主張であった。

第二にとりあげられているのは、ムスリムの義務の一つであるザカトの法制化である。第 21 号では、プルリス州がザカトに関する法律の制定を検討していることを歓迎している。「もしザカトに関する法律が執行されれば、ザカトの運営の制度化が期待できる」からからである。エドルスは、インド人やアラブ人が他地域に住む親族にザカトを送ってしまうと指摘した。手続きを制度化することにより、「すべての所得から徴収され、分配も法制化されるようになり、利益をもたらすとともにザカトの意図、目的を満たすことができる」というのである(*Qalam*, 1952.4: 31)。

そのうえで、ザカトをムスリムの資本としてとらえ、マレー人の経済的地位の向上につなげていくことが構想されている。貧しい人や家族のいない人に職業訓練を施し、事業を始めるための融資を行うことや、宗教局が管理する裁縫会社を設立して女性たちに仕事を与え、資本を増やしていくことも提唱された(*Qalam*, 1952.4: 31)。この根底には、マレー人が経済的に遅れているという問題意識があった。ザカトをムスリムの経済開発のために利用することが提唱されたのである。

これらの制度化を実現するための方法論の一つとして、エドルスは新しい組織の設立を 提唱した。第 20 号では以下のように述べ、宗教権限の行使のためにマレー民族の組織を 結成する必要性を訴えた。

現在のマレー人の権利を守るためには、マラヤ連邦の各州の宗教に関する権限を強化する以外にないということは否定できない。その権限はマレー人および王権のものとされ、外来者はもちろんのこと、イギリス当局も干渉、侵食することができないように確立され、整備され、管理されている。このため、この地に居住する、もしくは来たばかりの外来者が平等な権利を要求する策略、方法を模索するなかで、

一刻も早く(マレー)民族を基盤とする組織を持つべきことは明らかである(Qalam,

1952.3:1、カッコ内は引用者の補足)。

この主張の背景には、既存の民族を基盤とする組織、すなわち UMNO が宗教の利益を十分に代表していないという認識があった。エドルスは、民族指導者(UMNO)が口では宗教のために働くと言いながら、実際には宗教の地位を弱めていると批判した。彼らはすでに「宗教の仕事も行っている」ために新たな組織を作るべきでないと考えている。しかし、マレー・ムスリムが「塀の外の傍観者」とならないためには「闘争の戦略」が必要と訴えたのである(*Qalam*, 1952.3: 1)。そのため、エドルスは UMNO に代わって各州のスルタンを頂点とするイスラム団体の結成を主張し、それを通じて行政権限に影響力を行使すべきと考えた(*Qalam*, 1952.3: 3)。宗教行政の指揮系統を整えたうえで、組織を結成して影響力を発揮するという手順を思い描いたのである¹⁶。

全体として、これらの論説はイスラムに関する諸活動を近代国家のなかに制度化すべきという提言ととらえられる。個々のムスリムの活動を組織化するとともに公的制度のなかのイスラムの地位を強化し、組織を通じて行政に影響力を行使することが構想されていた。これは、ナドラ問題に際してのエドルスの主張の延長線上にとらえられる。彼は、一貫してムスリムの個の結集と制度化を訴えかけたのである。

2. エドルスと「祖国の情勢」

次に、1952、53年におけるエドルスの論説と同時期の「祖国の情勢」の論調とを比較し、『カラム』全体の論説における彼の主張の位置づけを検討したい。具体的には、マレー民族への認識、他民族との関係、マラヤの国家構想の三点をとりあげる。

第一の論点はマレー民族への認識である。両者に共有されているのは、マレー人という 集団内部に王族と民衆(臣民)という階層関係があることである。マレー民族主義におい ては、均質なマレー民族という集団を形成することが大きな課題であった。「祖国の情勢」 では、王族、貴族と民衆との乖離が強調されている(*Qalam*, 1953.5: 6)。UMNOに対し て好意的でない王族、貴族がマレー人の団結を阻害する存在とみなされた。一方で、エド ルスは王族の役割を重視していた。同時に、王族、貴族と臣民をつなぐ存在としてウラマ などのイスラム役職者を想定していた。エドルスの構想のなかでは、宗教の紐帯はマレー 人という集団内部の階層関係を超克するものであったといえよう。

第二は他民族との関係である。マラヤ政治のこの時期の課題は独立にむけた体制作りであり、マレー人の立場からは華人をはじめとする他民族との関係構築は大きな問題であった。エドルスは、第25号(1952年8月)の記事で、MCAがマラヤとシンガポールのマレー人の「福祉」のために50万ドルを寄付したことをとりあげ、これがマレー人の歓心

¹⁶ エドルスは、1956年に『カラム』誌上でムスリム同胞団の結成を宣言する(山本, 2002: 263)。

を買うための布石にすぎないとして華人への警戒感をあらわにした(*Qalam*, 1952.8: 23)。一方の「祖国の情勢」にも華人への警戒感はみられるものの、UMNOと MCA との連合は肯定的に評価されている。これは多民族による政治体制の構築を視野に入れたものであり、エドルスとは対照的な視点である。

第三は独立後の国家構想である。国家体制に関して、エドルスはイスラムを基盤とする民族主義、国家を主張していた。第 23 号の記事では、宗教と政治を分けるムスリムとしてダト・オンを批判している。エドルスは、西洋的な民族主義者は宗教が個人的なもので、社会、政治、経済の指針とならないとみなしていると指摘する。そのような民族主義を宗教の教えを蔑ろにする無知な民族主義(kebangsaan jahiliah)と批判したのである(*Qalam*, 1952.6:31) 17。一方で、この時期の「祖国の情勢」には、将来的な独立を訴えるのみで、具体的な政治体制をめぐる議論は見られない。世俗的な国家制度を前提として、多民族の政治体制のなかでマレー人のシェアの確保を目指す姿勢が根底にあった。

エドルスと「祖国の情勢」の言説を比較してみると、両者の間には視角の違いがみられる。「祖国の情勢」は、マラヤの多民族社会にマレー民族を位置づけてその地位の向上を目指した。対して、エドルスはマレー・ムスリムに視点を集中させ、宗教を紐帯とする集団内部の結束を訴えた。そして、他者からの干渉の防止のための方策としてイスラムの制度化を提唱した。両者は異なる方法論で多民族社会におけるマレー人を代表しようと試みたのである。

おわりに

本論では、主に 1950 年代前半を中心とした『カラム』のマラヤに対する記事をとりあげて分析した。ここから明らかになるのは以下の点である。

第一に、シンガポールのムスリム知識人にとって、活動の転機は1950年代初頭にあった。1950、51年の「祖国の情勢」はエドルスなどイスラム主義の論客が執筆していたが、ナドラ問題を契機として1952年以降著者が交代し、その主張も多民族社会におけるマレー人のシェアの確保というマレー民族主義主流派に近いものへと変化した。マラヤのマレー民族の形成過程を考える際、運動の方向性が固まっていくこの時期に様々な勢力が競合する過程に焦点を当てていく必要がある。

第二に、主筆エドルスは一貫してイスラムを通じたマレー人の統合という立場から論陣を張っており、その姿勢はナドラ問題によるイスラム主義勢力の退潮後も変わらなかった。 その戦略とは、個人から出発してムスリムのネットワークを制度化し、近代国家の枠組み

¹⁷ ルトフィは、「マラヤではイスラムが文明をもたらしたのであり、イスラムによって人びとは犠牲の意味を知り、文字によって神に示された文化を知った」と述べており、ジャウィをイスラム文化の一部、ムスリムを結びつける紐帯ととらえていた($\it Qalam$, 1952.6: 34)。

の中にあてはめていくことであった。彼の主張は、UMNO やイスラム指導者への批判など、一面では急進的であったが、近代主義的な価値観は共有していた。このため、既存の社会秩序を否定するのではなく、その枠組みを利用する形でイスラムに関する諸制度の強化、運営の改善を実現し、公的な場におけるムスリムの地位を向上させようとしたのである。

第三に、『カラム』はマラヤ・シンガポールの情勢の変化をふまえて戦略を多様化させた。1952年以降、エドルスは政治全般を扱う「祖国の情勢」からより個別性を持ったコラムへと執筆の場を移した。この時期のエドルスと「祖国の情勢」の論説は一見対立するようにみえるが、近代的行政・社会機構における自集団の制度化を進めようとした点では共通している。マラヤのような多民族・多宗教の社会においては、マレー民族、ムスリムなどの社会内部の各集団が公的な諸制度の一部に組み込まれており、制度への働きかけは重視された。ただし、両者で異なっていたのは制度化の枠組みであり、エドルスはイスラムの制度化を、「祖国の情勢」はマレー民族の制度化を志向した。エドルスが書くコラムを変えることで二つのアプローチを併存させたところに、社会の状況を踏まえながら少しでも主張を現実化させようとする『カラム』の柔軟な戦略が見いだせる。

『カラム』は、UMNOに代表されるマラヤの民族主義者への対案を提示し続けた。同誌の分析からは、マレー民族をめぐる多様な主張をくみ上げていくことの必要性が明らかになる。本論では『カラム』側の主張のみしか扱うことができなかったが、彼らの主流派民族主義者に対する批判から生じる論争にまで視角をひろげることで、より動態的なマレー民族主義の展開の過程を描くことができる。そのことが彼らの活動をより広い文脈へと位置付けていくことにつながるのである。

〈参考文献〉

日本語

坪井祐司 (2010)「コラム「祖国情勢」に関するノート」山本博之編『カラムの時代 I—マレー・イスラム世界の近代』(CIAS Discussion Paper No.13) 京都大学地域研究情報統合センター、pp.10·17。(2011)「シンガポールのマレー・ムスリムからみたナドラ問題」坪井祐司・山本博之編『カラムの時代 II—マレー・イスラム世界における公共領域の再編』(CIAS Discussion Paper No.19) 京都大学地域研究情報統合センター、pp.17·24。

---- (2012)「1950年代前半のマラヤ情勢とエドルス」坪井祐司・山本博之編『カラムの時代 III--マレー・イスラム世界におけるイスラム的社会制度の設計』 (CIAS Discussion Paper No.23) 京都大学地域研究情報統合センター、 $pp.17-24_{\circ}$

山本博之(2002)「資料紹介『カラム』」『上智アジア学』20、pp.259-343。

英語

- Ariffin Omar (1993) Bangsa Melayu: Malay Concepts of Democracy and Community 1945-50, Oxford University Press.
- Elina Abdullah (2006) "The Political Activities of the Singapore Malays, 1945-1959", in Khoo Kay Kim et al. (ed) *Malays/Muslims in Singapore: Selected Reading in History 1819-1965*, Pelanduk Publications, pp.315-354.
- Fatini Yaacob (2010) Natrah (1937-2009): Nadra@ Huberdina Maria Hertogh @ Bertha, Cinta, Rusuhan, Air Mata, Penerbit UTM.
- Fernando, J.M. (2002) *The Making of the Malayan Constitution*, The Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society.
- Haja Maideen (2000) The Nadra Tragedy: The Maria Hertogh Controversy (new edition), Pelanduk Publications.
- Harper, T. N. (1999) The End of Empire and the Making of Malaya, Cambridge University Press.
- Hughes, T.E. (1980) Tangled worlds: the story of Maria Hertogh, Institute of South East Asian Studies.
- Mohamed Noordin Sopiee (1976) From Malayan Union to Singapore Separation:

 Political Unification in the Malaysia Region 1945-65, Penerbit Universiti
 Malaya.
- Roff, W. R. (1994) *The Origins of Malay Nationalism (Second Edition)*, Oxford University Press.
- Syed Muhd Khairudin Aljunied (2009) Colonialism, violence and Muslims in Southeast Asia: The Maria Hertogh controversy and its aftermath, Routledge.
- Talib Samat (2002) Ahmad Lutfi: Penulis, Penerbit dan Pendakwah, Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Yamamoto Hiroyuki et al. (eds.) (2011) Bangsa and Umma: Development of People-grouping Concepts in Islamized Southeast Asia, Kyoto University Press.

【論 説】

〈特集: ジャウィ月刊誌『カラム (Qalam)』研究〉

国民教育制度確立期におけるマレー人コミュニティの教育議論

金子奈央

はじめに

本稿は、『カラム』誌に掲載された教育関連の記事を取り上げ、1950年代にマレー人コミュニティの中で、教育に関してどのような議論や意見が展開されていたかについて考察する。

『カラム』が発行されていた 1950 年から 1969 年までの時期は、マラヤ(1963 年からはマレーシア)が独立国家として成立する過程で、近代的な国民教育制度を整備、確立しようとしていた時期にあたる。本稿では、教育の近代化が発展、拡大しつつあった状況を、当時のマレー人コミュニティがどのように理解し、感じていたのかを、特に 1950 年代の『カラム』の教育関連の記事に着目して検討したい。

マレーシアの国民教育制度は、マレー人の母語であるマレー語を中心に据えることで確立、整備されてきた。独立前後には、英領時代から存在する民族別の学校体系を廃し、全ての民族の子弟をマレー語および英語を教授用言語とした同一カリキュラムの学校で学ばせる「国民学校構想」が模索された。その後、民族間の協議、交渉を経て、華語およびタミル語の初等教育学校が「国民型」学校として存続が認められたものの、将来的には「国民学校」への「完全変更」の可能性も、1961年「教育法(Education Act)」の21条2項によって残された¹。これらの政策的対応は、先行研究においてマレー人を中心に据えた国民教育であると評され、「マレー化を志向するもの」「マレー・ナショナリズムを反映したもの」「マレー色の強いもの」、時には「他民族をマレー人へ同化する政策」という強い表現が用いられることもある²。

これらの政策的対応に危機感を感じた人々として、これまで先行研究で取り上げられたのは、主に華人などのエスニック・マイノリティグループであった。それらは、マレー人

^{1 1961} 年「教育法」の 21 条第 2 項では、教育大臣は、国民型学校(華語およびタミル語を教授用言語とした学校)を任意に廃止する権限を持つと明文化されており、これはすなわち「国民型学校が国民学校(マレー語を教授用言語とする学校)に移行する時期が成熟したと判断されたとき、教育大臣は国民型学校を国民学校に改制する命令権を有している」ことを明記した条文であった(杉本 2005:126-127)。この条文は現行の教育法では、削除されている。

² 竹熊 (1998)、Kua (2005) など。

の意向により確立された国民教育制度に対して、民族の独自性を維持するために民族語を 用いた教育、および民族語を教授用言語とした各種学校の存続を要求する華人(およびインド人)という構図を前提とした議論であることが多い。

杉村 (2000) は、マレー語を中心に据えた国民教育政策および国民統合政策に対して、2つの華人団体 (MCA および華人教育団体) が、それぞれどのような政治的戦略をとったのかを明らかにするものである。杉村 (2000) は、各時代における二つの団体の相互関係、華語教育や華語学校の国民教育内における維持に対する立場の相違、対応の多様性などに着目しながら、マレーシアの国民統合政策における教育および政治的動態を明らかにするものであった。

また、国民教育制度確立期におけるイスラム教育の展開については、Rosnani (2004) が詳しい。Rosnani (2004) は、独立以前マレーシアにおいて併存していた二元的な教育(イスラム教育および世俗教育)が、国民教育制度の下に、どのように再編成されていったかについて論じている。

先行研究がマレーシアの独立前後の教育制度確立および教育政策について論じる際、「国民教育政策はマレー人を中心に据えたものである」という前提を多くの先行研究が共有している。その結果、この地における先住性を主張し、特別な地位の維持を求めたマレー人コミュニティの主だった見解が、教育政策や教育制度確立においても反映されていると先行研究の多くが捉えている。しかしながら、「マレー人コミュニティの発展に資する国民教育制度とは、どのようなものか」に関するマレー人コミュニティの見解は、政策や制度に反映されたものに代表されるだけでなく、多様な見解が当時存在した。

しかしながら、国民教育制度の確立や、当時の教育政策方針に対する反応を含めて、マレー人コミュニティにおける国民教育制度に関する議論については、先行研究の中ではあまり言及されていない。国民教育政策および制度におけるマレー語の位置づけ、イスラム教育などに関するマレー人コミュニティの見解は、全てが政策関係者と同様であったとは言い難く、コミュニティ内の意見の多様性を考察することが、その当時の国民教育制度確立史を、より精緻に描くためには重要であると考える。そこで、本稿では国民教育制度確立期にマレー人コミュニティの議論の場のひとつとなっていた『カラム』誌を参照し、この時期にマレー人コミュニティで展開されていた議論や見解の多様性について考察する。

本稿では、まず「カラムの時代」に至るまでのマレー人コミュニティの教育史を概観したうえで、『カラム』に掲載された国民教育およびイスラム教育に関する記事を取り上げながら、その当時のマレー人コミュニティの教育に関する議論を考察する。

I マレー人コミュニティの教育史

本節では、『カラム』の時代に入るまでのマレー人コミュニティの教育史を概観する。

マレー半島において教育といえば、長きに渡りイスラム教育が、その主要な場であった。 クルアーン学校から始まり、19世紀に入るとポンドックが、20世紀に入るとマドラサが、 イスラム教育の形態として出現した。

一方で、世俗的近代教育が見られるようになったのは 19 世紀前半である。海峡植民地に英語を教授用言語とした学校(以下、英語学校)が建設されたのがその始まりとなった。 18 世紀末からイギリスの植民地支配となったマレー半島には、4 種類の言語を教授用言語として用いる学校体系が存在していた。マレー人、華人、インド人のそれぞれの民族語(vernacular)3であるマレー語、華語4、タミル語を教授用言語とした 3 種類の民族語学校(vernacular schools)、そしてミッショナリーなどによって設置された英語学校である。

英領植民地時代から、マレー人コミュニティはイスラム教育と、近代教育の二元的な教育環境の中で生きてきた。世俗的近代教育がマレー半島で行われるようになったのは、19世紀前半である。近代教育を、この地にもたらしたのは主にミッショナリーやイギリス植民地政庁であった。マレー人の近代教育への就学が進んだのは 20世紀に入ってからであり、それまでマレー人コミュニティの近代教育へのアクセスはあまり積極的ではなかった。その要因として、英語学校は都市部に設置されており、大部分が農村に住むマレー系の子弟がそこで学ぶのは難しかったこと、また、イスラムを信仰しているマレー系の家庭では子弟がキリスト教の教義に基づいた教育を受けることを好まなかったことなどが挙げられる。

一方で、イスラム教教育の場であったポンドックは 19 世紀から 20 世紀前半にかけて 飛躍的な拡大を遂げた。マレー人コミュニティが自分たちの子どもたちを近代教育の場で ある英語学校やマレー語学校ではなく、ポンドックへ送る状況について、パハンのイギリス植民地政庁の担当官は「この地の人々(マレー人)は、世俗教育に無関心だ。それにも かかわらず、彼らはクルアーンの暗唱を学ばせるために子どもたちを遠方まで送ろうとするだろう」と嘆いている(Roff 1967:76)。

マレー語を教授用言語とした学校(以下、マレー語学校)における教育がマレー連邦諸州を中心に拡大し始めたのは、20世紀に入ってからである。特に1920年までの20年間にマレー語学校は168校から400校に増加した。英領マラヤ全体を見ると、約46,000人のマレー人子弟が757校のマレー語学校に通っており、これは5-15歳の就学年のマレー人の子どもたちの12%がマレー語学校に通っていたことになる(Roff, 1967: 128)。

³ Vernacular は「土着の」という意味を持つ単語である。各民族グループ内で日常的に使用されている言語は多種多様であるため(例えば、華人たちは出身地ごとの方言を日常的に話す)、vernacular を「母語」等と訳すと、実状との齟齬が出てしまう可能性がある。従って、本稿では「各民族グループを代表する共通語」という意味でvernacular を「民族語」とする。

⁴ 中国には多様な方言が存在し、マレーシアに住む華人も出身地によって異なる方言(広東語や福建語など)を日常語として話すが、学校教育の教授用言語として用いられたのは北京標準語(マンダリン)である。以下、本論文において華語と表記する場合は北京標準語(マンダリン)を指すこととする。

植民地政府は、マレー語学校教育をマレー人たちに提供する目的を「多くの漁民や農民の子どもたちを、彼らの父親よりも賢い漁民や農民にすること」(Roff, 1967: 127)としていた。つまり、イギリス植民地政庁は、マレー人に対するマレー語学校教育を、地方で漁業や農業を生業として暮らすマレー人の社会上昇を助ける手段としては考えていなかった。彼らの置かれている環境に彼らを留めた上で、「賢い農民(漁民)」になるために適切な教育を施すことが重視されていたのである。そのため、マレー語教育では読み書き計算を教える基礎教育と園芸や籠編み、大工仕事などを学ぶ生活実技教育が行われた(杉本2005: 81)。その一方で、伝統的な支配者階層および富裕層の子息を植民地行政の行政官や専門職として養成するための英語によるエリート教育が、ペラのクアラカンサーのマレーカレッジで行われていた。

Ⅱ 国民教育におけるマレー語/マレー語学校の位置づけに関する議論

本節では、『カラム』の記事を資料として用いながら、1950年代前半のマラヤが独立の 過程にあった時代において、マレー人コミュニティで展開された、近代国家における国民 教育制度確立に関わる議論を考察する。

1948 年、イギリス政府とマラヤの間で「連邦協定」が発行され、近い将来のマラヤの独立が確実なものとなった。マラヤが近代国家として独立した際、従来享受していた様々な特権を失うことをマレー人たちは危惧した。独立後も自らがこの地の「主」として国家運営の主導権を担うことが出来るような国家づくりを構想し、マレー人の特別な地位の保証を要求した。それに関連して、市民権や国語問題など国家建設に関わる様々な問題がマラヤに生活する様々な民族コミュニティにおいて議論、検討されるようになった。

教育分野においても、国民教育制度を確立するにあたって、多様な議論が 1950 年代初頭から起こるようになった。これまで民族ごとに分断されていた学校体系を見直し、統一的な国民教育制度を確立することが緊急の課題として認識されるようになった。その際、これまであった民族語学校(vernacular school)および英語学校を国民教育制度内でどのように位置づけるのか、あるいは国民教育下の教育機関として認めるのか認めないのかについては最大の論点となった。また、国民教育制度で使用される教授用言語の問題についても、民族語学校の存続問題や、国語の問題と密接に関わりながら重要な論争点となった。

国民教育制度確立にあたり、マレー人コミュニティには教育に関する、いくつかの懸案 事項があった。これまでのイギリス植民地政庁のマレー人に対する教育政策方針から、マレー語の初等教育学校は、あらゆる面で中等教育学校以上の上級学校への進学の道から疎外されていた。植民地政庁のマレー人に対する教育政策は、マレー人を社会経済的に立ち遅れた状態へと留める要因のひとつになったとも言われている(杉本 1988:19)。従って、近代国家として独立したマラヤにおいて、マレー人コミュニティにとって自分たちがその 地の「主」として主導権を持ち、それにふさわしい社会経済的上昇を達成するためには、 教育水準の向上が必須でもあった。

マレー語学校の改善およびマレー語教育の調査を依頼された オックスフォード大学のバーンズ (L.J.Barnes) らは、1949年マレー人およびイギリス人で構成される調査委員会を組織した。その調査の結果および今後のマラヤ連邦の教育制度についての提言をまとめたのが1951年に発表された「バーンズ報告」5である。この報告では、これまでの民族分断的な民族語学校体系を廃し、それに替わって全民族が共通にマレー語と英語で6年間の無償教育を受ける「国民学校構想」が初めて提唱された。修了後、英語を教授用言語とする中等学校へ進学できるだけの英語能力とマレー語能力を身につけたバイリンガルの人材を育成する学校となることが報告書中では目指されており、華語やタミル語はあくまでもひとつの科目として教えられることが提案されている。

民族語ごとの伝統的な学校教育を廃し、全民族共通の「国民学校構想」を提唱したバーンズ報告に沿って国民教育制度が形成されれば、自らの民族語を用いた学校が撤廃されることに華人やインド人などのマイノリティ・グループは危機感を抱いた。バーンズ報告の内容に対する異議申し立ての中で、最も顕著であったのが華人グループからのものである。同年1951年にW.P.FennとWu The-Yao 両博士による『中国語学校とマラヤの華人教育に関する報告』通称「フェン・ウー報告」が発表された。この報告では、多様な民族で構成される国家において、国民統合を達成するためには国民教育が重要な役割を果たすことは認めながらも、それは民族語による教育を維持しても実現可能であると主張した。その上で、各民族の民族語学校を維持し、華語またはタミル語、マレー語、英語の3言語主義を採用した教育制度を提唱した。

「バーンズ報告」が発表された 1950 年初頭において、「フェン・ウー報告」を発表した華人だけに限らず多様なグループが、今後のマラヤにおける国民教育制度確立の方向性について意見を表明したり、議論を行ったりした。『カラム』においても、1950 年代前半に、国民教育に関わる見解を紹介する記事が掲載されている。マレー人コミュニティの繁栄が保障されるような国民教育制度を確立するにあたり、自らの民族語であるマレー語やマレー語学校を、どう位置付けるべきか、ということが主な論点となっている。

1955 年の 3 月号(第 56 号)には、ザアバ(Za'ba)の「国民学校:マレー人と国民学校の運命はどうなるか(Sekolah Kebangsaan: Bagaimana Nasib Orang2 Melayu dengan Dia?)」で、筆者のザアバが、マレー語、マレー文化と芸術、マレー人の慣習(adat)、マレー人の生活とその水準、「国民学校構想」の 5 点について意見を述べている。 1955 年 3 月の時点でザアバが想定している国民学校構想とは、バーンズ報告で提起された「すべての民族の子どもたちをマレー語と英語を教授用言語とした国民学校で勉強させる」という

⁵ バーンズ報告の正式名は、Report of the Committee to Consider the Problem of Malay Education である。

ものである。ザアバは、「敵 [植民地政府] の味方と言われるのは確実だが」と断りつつも、 以下のようにマレー人も英語を中心に用いた教育を受けるべきだと主張している。

英語は世界共通語であって、イギリス人だけの言語ではない。従って、ゆくゆく 我々は〔イギリスから〕独立して、我々の言語(マレー語)が行政の言語や高等教 育の言語として使用されるようになったとしても、英語は勉強しなくてはならな いだろう(*Qalam*, 1955.3: 9)。

高等教育に進学できる子どもたち(マレー人子弟)が大変少ないのは、現在マラヤの高等教育が英語で行われているためである(Qalam, 1955.3:9)。

大学などの高等教育を受けた〔マレー人の〕若者が十分多く輩出され、更に我々の独自の政府を持つことができたときには、マレー語を用いた高等教育制度へ変更することも容易となるだろう(*Qalam*, 1955.3: 10)。

もし国民学校を受け入れたら我々の言語〔マレー語〕は滅びるという見解については、私は反対である(Qalam, 1955.3: 10)。

国民学校がこの5年間試行されたとしても、マレー人全員が英語を上手に話せるようになるわけではないし、マレー語を忘れてしまうこともない(Qalam, 1955.3: 10)。

この記事で、ザアバは、マレー人コミュニティがその独立国家の中で発展してくためには、マレー語を唯一の教授用言語とすることにこだわるのではなく、英語も用いる「国民学校構想」を受け入れるべきであると主張している。

この当時、マレー人の中等教育、および高等教育への進学率が他の民族に比べて低いことが問題視されていた。そのような状況を改善するために、マレー語の中等学校や高等教育機関を早急に設立することが打開策のひとつであったが、あまり現実的なものではなかった。何故なら、高等教育の各専門分野で使用される専門用語や学術用語のマレー語はまだ整備されていなかったため、英語を用いた高等教育を独立後も継続せざるを得ないのが現実だったからである。そのような状況を考えると、ただでさえ高等教育への進学率の低いマレー人たちがマレー語のみで初等教育や中等教育を受けられるようになれば、高等教育の進学率が上がることはなく、それはマレー人コミュニティの社会経済的上昇や発展に大きな障害となるとザアバは考えた。

従って、「教育で英語が多く用いられるようになればマレー語が不自由になるのではい

か」といったマレー人コミュニティの不安感については「日常生活で使用されることに変わりはないのだからマレー語が滅びることはない」とし、「イギリスによって持ち込まれた武器〔英語〕を、イギリスに勝利するために〔植民地支配から独立するために〕むしろマレー人の利益になるように利用してこそ我々は優れた民族となる」と締めくくっている。『カラム』誌上で、ザアバの記事に類似して、マレー人コミュニティの発展のためにはマレー語による教育に執着せずに英語による教育を受け入れるべきであると主張したのが、1953年4月号(第33号)に掲載された「マレーの子」(Anak Melayu)というペンネームの投稿者6による「マレー語学校を廃止せよ!(Kuburkanlah Sekolah2 Melayu!)」という記事である。以下、記事の内容である。

マレー語学校で勉強しては、将来仕事を得られる保証がないばかりか、高い知識 を得る機会も開かれない。なぜなら、それらの知識はまだマレー語で書かれてい ないからだ。高い知識がなければ、彼らの子どもたちがよい賃金の仕事を探して 得ることは難しい。ジョホールでは、マレー語学校を卒業した子供たちが自分の 故郷でプンフル(最下層の行政区画の地方行政官)になりたいと思ったとしても、 新しい制度ではそれも叶わない。なぜなら、プンフルになるには英語学校の卒業 資格が求められるからだ。以上のことからも、我々がマレー語を学んだり、マレ 一語学校に入学したりすることを奨励する理由がないことは明白である。従って、 私としては、マレー語学校が維持されなくてはならない理由はないと考える。マ レー人子弟の英語学習の立ち遅れに関して調査した人々は、「まずマレー語を(で) 勉強したマレー人の子どもたちは、英語学校に直接入学するのは難しい」と結論 付けている。調査した人々は、マレー語学校に通うマレー人子弟の英語学習の立 ち遅れの改善を思案しているようだが、私はマレー語学校を廃止すべきだと思う。 マレー語学校に英語学習を取り入れても混乱が増すだけである。私は、マレー語 学校への英語学習の導入は、我々の子どもたちにとって大きな無駄となると強く 確信している。結果として、英語もマレー語も中途半端な子どもが育成されてし まう。言語能力が中途半端になったマレー語学校卒業のマレー人の子どもたちは、 よい職業に就くことも高い知識を得ることもできなくなってしまう。もう一度、 マレー語学校で学ぶマレー人子弟たちをよく観察してほしい。彼らのどれほどが、 マレー語学校の卒業後に英語学校に進学できるだろうか。マレー半島に住む約10 万人のマレー人子弟がマレー語学校で学んでいると言われているが、そのうち英 語学校に進学できるのは約半数である。このままマレー語学校を放置しておくこ とは、今後教育を受けるであろうマレー人子弟全員に対する大きな罪である。そ

^{6「}マレーの子」は『カラム』の創設者であるエドルスのペンネームである可能性がある。

れゆえに、私は、マレー語学校は廃止すべきだと考える(Qalam, 1953.4: 19-21)。

著者の「マレーの子」は、マレー語のみではよい職業に就くことが出来ず、高い知識を得ることもできない、さらに英語学習を導入することで、マレー語能力の低下をもたらし、結果として中途半端な状態の子どもを育成してしまうと危惧している。このままにしておくことはマレー人の子どもたちにとって大きな罪であり、マレー語学校を廃止したほうがマレー人コミュニティの将来としてはよりよいと主張している。

繰り返しになるが、マレー人が独立した近代国家においても、「先住性」を根拠に主導権をとるためには、マレー人の社会経済的地位の改善を可能にする国民教育の仕組みが必要だった。その志向性としては二つのベクトルがあると考えられる。一つ目は、マレー人の現状にあわせて制度を整えることにより、環境を変えることである。これはつまり、マレー人に対する特権を認め、マレー人を優遇する仕組みをつくることである。もう一方は、マレー人がその当時の環境に合わせて変わることである。つまり、マレー人を取り巻く状況を踏まえた上で、それに合わせてマレー人が他の民族と社会経済的に渡り合える実質的な力をつけるような仕組みにすることであった。

英語を中心に用いた「国民学校構想」を受け入れる提案をしたザアバや、マレー語学校の廃止を主張した「マレーの子」は、「自らの社会経済的状況を改善すべく、マラヤの教育にまつわる現状に合わせてマレー人が変わるべきである」という後者の立場からの主張であったと言えるだろう。

一方で、マレー人が社会経済的に上昇できるように、その有効な手段となるような制度を整えることを求め、国民教育におけるマレー語の優位性およびマレー語学校の改善を求める立場の記事も『カラム』の中に見られる。1953年6月号(第35号)に、前掲の「マレー語学校を廃止せよ!」に対する反論が2本掲載された。これらの記事は、「早々と希望を断ってはいけない」と「マレーの子よ、どこへ向かうのだ?」というタイトルのもので、マレー語を中心とした国民教育制度の確立を求める立場をとるものである。

「早々と希望を断ってはいけない」

私は、「マレーの子」のように希望を失ってしまったマレー人が多くないことを願う。「マレーの子」自身もマレー人であり、マレー語を使っているではないか? この地は魂の半分が既に西洋文化に浸ってしまっているマレー人で成り立っているが、それでも独立が検討され始めた。マラヤが独立すれば当然現在の英語の地位にマレー語がとってかわる。学校も同様〔英語学校の地位とマレー語学校の地位が逆転する〕である。独立はこれから実現する見通しなので、〔英語とマレー語の地位の逆転という〕次の段階はこれから確実に起こる。国家指導者たちはマレー語学校における教育の質の向上のための施策を講じることを約束したが、その方法

はマレー人の要求に合致したものではない。マレー語学校の現状が今後も放っておかれるならば、全てのマレー人団体、特に政治団体は、将来後悔することになるだろう。英語学校で学ぶマレー人のうち高等教育に進学できるのは 10%未満であることを我々は知っている。マレー語学校において英語教育の向上ではなくマレー語による教育の質の向上という目的に見合った施策を行うべきと主張するのは、政府当局に対する正当な要求である。(*Qalam*, 1953.6: 7-9)

「マレーの子よ、どこへ向かうのだ?」

マレー語学校を廃止するというのはマレー語を捨てることと同じではないか? おそらく、「マレーの子」は、生きる方法を導くだけで物足りないマレー語学校の 教育レベルに希望を見出せずにいるのだろう。「マレーの子」が、マレー語学校を 廃止して全て英語学校に転換したいと考えた理由は何なのか。この地を第二のイ ギリスにしたいのか。「マレーの子」が現在マレー語学校で教えられている英語教 育について反論していたが、その意味をうかがいたい(*Qalam*, 1953.6: 7-9)。

前者の「早々と希望を断ってはいけない」は、冒頭でこそ「マレー語学校を廃止せよ」の筆者である「マレーの子」を批判しているものの、全体としては「マレーの子」の記事と同様に、当時のマレー語学校が置かれていた状況を批判するものである。異なるのは、「マレー語学校の廃止」という結論を出すのではなく、マレー語を母語とするマレー人としてマレー語学校の改善を主張する点である。独立が達成されれば、マレー語が国語の地位を獲得するであろうことを根拠として、その時に備えて、今からマレー語学校の整備や改善を行っていくべきとするのがこの反論記事の主旨である。後者の「マレーの子よ、どこへ向かうのだ?」は、「マレーの子」の記事に関する疑問を提示する形式のものである。筆者自身の見解を明確に述べてはいないが、「早々と希望を断ってはいけない」同様に、マレー語を中心とした教育制度の確立を求める立場からの反論であると考えられる。

1960年12月号(第125号)には、「我々の学校の教員」という記事が掲載されている。マラヤ連邦の独立が達成された3年後に掲載されたこの記事では、マレー人の社会経済的上昇のためには教育水準の向上が必要であり、そのためには教員の役割が重要であるという主張が展開されている。この記事の主眼点は、マレー人が「この地の主」(tuan di tanah air)として国家の発展に貢献する人材となるには、学校教育における教員の役割が大変重要であるとしている点にある。そのために必要な国民教育制度については、この記事ではマレー語を中心とした教育制度の確立が必要だと考えられている(*Qalam*, 1960.12: 3-4)。マレー語が国民教育において重要視される環境が確立されれば、マレー人の教育水準が向上するという考えが基礎にあることがうかがえる。

Ⅲ イスラム教育の危機感と生き残り戦略

本節では、『カラム』で展開されたイスラム教育に関する議論について考察する。マレー人コミュニティは、ポンドックやマドラサによるイスラム教育と、英語学校やマレー語学校による世俗的近代教育の二元的な教育システムの中に長らく身を置いてきた。近代教育がマラヤの地にもたらされてからもしばらくは、マレー人コミュニティの人々は子どもたちをポンドックに送ることをより好んだ。

20世紀に入って、近代教育に近い形式を用いるマドラサ (Sekolah Agama Rakyat: 民営宗教学校とも呼ばれる) が設立されるようになった。ポンドックもマドラサも、一部州の宗教行政が関与していたが7、その大半は地域社会の支援や寄付などによって運営されており、イギリス植民地政府は一切関与しなかった (久志本, 2010:47, 51)。それぞれ異なる主体によって二元的に存在してきたイスラム教育と近代教育ではあったが、相互に影響を受けながら長らく運営されてきた。

1950 年代に入り、マラヤの近代国家としての独立が目前に迫り、近代国家システムの整備が進む中で、近代的なシステムにより密接にかかわるようになったマレー人コミュニティの人々は、近代教育にも積極的にアクセスするようになった。それに伴い、イスラム教育の存在の希薄化という変化が見られるようになったのもこの時期からである。『カラム』が発行されていた 1950 年と 1960 年代の約 20 年間は、1940 年代までのイスラム教育の「黄金期」と 1970 年代以降のダッワ運動による「復興期」の狭間の時期にあたり、マラヤ/マレーシアのイスラム教育にとっては「谷間の時代」であった。この 20 年に関するマレーシアの教育研究は、確立過程の国民教育(公教育)に関心が集中している。以前は栄華を誇っていたイスラム教育が制度面において「谷間の時代」に入ったことは、『カラム』でも言及されている。

マレーシアでイスラム教育が始まったのは約 600 年前の 1300 年代からで、その後にポンドックやマドラサと呼ばれる宗教学校が繁栄した。近代的な教育を施すために植民地政府が提供した英語学校やマレー語学校が設立されたときにも、イスラム宗教学校に通うことを選択した子どもたちがかなり多く存在した。その後、一定の時期までイスラム宗教学校は発展・拡大を遂げた(Qalam, 1956.9: 19-20)。

1. イスラム教育への危機感

『カラム』の時代である近代的国民教育制度の確立期において、地域社会を中心にして

⁷州の宗教局が宗教学校を運営することもあった。

運営されてきた伝統的なイスラム教育と、イギリス植民地政庁やミッションスクールなどによって運営されてきた近代教育学校という二元的な教育をどのように扱うかは重要な論点であった。それは同時に、国民教育制度の下にイスラム教育の体系化・組織化が検討され始めたということでもあった。1951年に発表された「バーンズ報告」では、イスラム教育を「国民教育学校構想」に組み込み、イスラム教育を教科のひとつとし、1日30分の授業時間を割り当てることが提案された。

1956 年には、ポンドックやマドラサなどの民営の宗教学校を対象とする調査委員会が設けられた。この調査委員会は政府による民営宗教学校(Sekolah Agama Rakyat)への資金補助を検討するために設置されたもので、「民営イスラム宗教学校に対する政府補助金評価委員会報告書(Penyata Jawatan-kuasa menimbang bantuan kerjaan kepada Sekolah Sekolah Ugama Islam yang bukan Kerajaan Tahun 1956)」が提出された(藤本、1966: 199)。

1950 年代前半は、近代化の拡大によるイスラム教育の存在感の希薄化が進行し、更に公権力主導の下でのイスラム教育の再編成が進められようとする中、これまでポンドックやマドラサで行われていた伝統的なイスラム教育の形態に変更が求められていた。これに対して、『カラム』では、イスラム教育が当時置かれている状況への危機感や不安感を示すものが掲載された。

1952年12月に発行された29号に掲載された「我々はどこに連れて行かれるのを希望するか:宗教教育の国民学校への統合の危険性(Ke mana kita hendak dibawa...? Bahaya2 Menyatukan Pelajaran Agama di dalam Sekolah2 Kebangsaan)」では、前年に発表された「バーンズ報告」内におけるイスラム教育の位置づけに対する批判が述べられている(Qalam, 1952.12: 41-42)。この記事では、ポンドックやマドラサにおけるイスラム教育を発展の障害とみなし、宗教教育を国民学校における一教科とすることで弱体化、消滅させようとしていると、この構想に関わった非ムスリムおよびムスリムの両者を批判した。また、宗教教育機関は、州の宗教局と良好な関係を築きながら、滞りなく運営が行われているため、宗教学校を廃止したり、国民学校に教科の一部として組み込む適切な理由はないと主張した。また、「バーンズ報告」で提案されたイスラム教育に対して、クダーのウラマー協会が異議申し立てを行っているが、その代替要求案が「1日30分と提案された国民学校の宗教教育の時間を伸ばすこと」であったことを「我々が既に獲得した宗教に関する権利に反する要求に従うことになるため賛同できない」とし、イスラム教育機関の存続維持を主張している(Qalam, 1952.12: 41-42)。

第62号に掲載された「教育問題 社会に対する我々の義務と責任― 有害な影響(Soal Pendidikan Kewajipan dan Tanggungan Kita kepada Masyarakat:Pengaruh yang beracun)」や、第77号に掲載された「半島のイスラム教育(pendidikan Islam di Semenanjung)」の記事は、西洋的な近代教育がもてはやされ、イスラム教育が軽視されつつある状況に危機感を抱き、マレー人コミュニティの繁栄はイスラム教育に基づく精神

の涵養によってこそもたらされると主張するものである(*Qalam*, 1956.12: 320-22)。

彼ら(マレー人コミュニティ)は宗教教育に見向きもしない。(中略)子どもたちは完全に・よそ者の学校 (kesekolah asing) に通っている。彼らはイスラムを学ぶことに興味がなく、西洋の教育により興味がある (*Qalam*, 1955.9: 30)。

近代西的な世俗教育をより好み、イスラム教育への関心が薄れた結果、自分の拠りどころとなる指針を見失っている状態にある(*Qalam*, 1955.9: 30)。

貧困、不確実性、飢えをアッラーよりも恐れいると状況を不安視している。彼らはイスラムの教えに基づいて自己を確立していないため、自分を律することが出来ず、欲望を満たすためにダンスやアルコール、ギャンブルといった娯楽に手を染めている(*Qalam*, 1955.9: 30)。

マレーの土地(Tanah Melayu)であるマレー半島の教育の現状は様変わりしつつある。もともとこの地はイスラム王国(Negerinegeri Islam)に起源をもち、イスラムの習慣を持ち、イスラム法に従い、イスラム名を持つ(*Qalam*, 1956.12: 320-22)。

明らかに、教育は人間形成にとって特別なもので、もしよい教育が施されれば 民族や宗教にとってもよく、もし教育が機能不全であれば、民族や宗教も崩壊 する。何故ならば、教育は生にも死にも向かわせることのできるものだからだ (*Qalam*, 1956.12: 320-22)。

キリスト教で構成される教育は、イスラム社会では繁栄できないだろう (Qalam, 1956.12: 320-22)。

1956 年、『カラム』第 9 月号に掲載された「半島部におけるイスラム教育の査察 (Meninjau Pelajaran Agama Islam di Semenanjung)」では、国民教育制度確立に伴う、宗教学校の教育内容や果たす役割の変更について、あまり喜ばしいことではないと考えており、変化しつつある状況や、それに対する人々の理解に屈辱を感じていると記されている。

一番屈辱を感じるのは、民営学校 (Sekolah Rakyat) 8 が宗教のみ教えていた学校から国民教育を提供する学校に変わったと思われたときである (Qalam, 1956.9: 19)。

宗教学校が政治的な色を帯びた場としてマラヤ(Tanah Melayu)において重要な役割を担うことになったことは明らかであり、〔現在民営の宗教学校がおかれている状況を見れば〕どこからみてもそう捉えられるものだろう(*Qalam*, 1956.9: 19-20)。

礼儀正しい市民を育て、イスラムの教えに従って生きる若者を教育すること [本来の民営のイスラム宗教学校の役割] の必要性は利益ある大切な任務とはならなかった。何故ならば、その様な教育は経済的豊かさに何ら向かうものではないからだ (*Qalam*, 1956.9: 20)。

もし宗教教育以外のよそものの知識を受け入れた場合、子どもたちの思考の発達や生き方に関する理論の威厳は失われてしまう。最終的に子どもたちは欠陥だらけの状態で成長し、自立を迎えるだろう(*Qalam*, 1956.9: 20)。

ここまで取り上げた記事は、国民教育の拡大に伴うイスラム教育の存在の希薄化に対する危機感や、変化を求められることに対する抵抗感などを表明している。伝統的な形態のイスラム教育こそが、近代国家として独立したマラヤの発展に寄与する精神の成熟さをマレー人コミュニティ内に育むという主張をする記事は『カラム』でも展開されているものである(Qalam, 1957.5)(Qalam, 1957.11)(Qalam, 1962.9)。

2. イスラム教育の生き残り戦略

その一方で、1950 年代半ばから後半に掲載されたイスラム教育に関連する記事においては、当時の国民教育制度の下でのイスラム教育の展開を受け入れ、その上で「いかによりよい状態にもっていくか」を検討する論調が見られる。

前掲の1956年9月の記事においても、前半では国民教育の制度内でイスラム教育に求められている変化に抵抗感を示しつつも、公権力主導のイスラム教育再編成という現状を受け止め、「よりよいイスラム教育をいかにつくっていくか」についての論を展開してい

⁸ 民営学校 (Sekolah Rakyat) とは、マドラサのうちコミュニティなど人々の出資によって運営されていたものの総称である。その他、マドラサには州の宗教局または宗教評議会によって運営されていたものがある。

る。

「民営のイスラム宗教学校に対する政府補助金評価委員」に関するこの記事では、調査委員会およびそのメンバーに関する執筆者の見解が示されている。本記事の執筆者は、メンバーの選出段階で適切な人材を選べていないという批判を展開し、伝統的な宗教教育に対する「正しい」知識や見解を持つ人をメンバーに選ぶことで委員会はより機能的になると主張する。

他方で、民営のイスラム宗教学校が特に資金および教員の質の確保という点で大きな課題に直面していると筆者も認識しており、国家主導の調査委員会設置を通して、この問題を支援改善することについては積極的に評価している。また、今後の発展のため、対象となった民営の宗教学校の長所や短所、教授に使われている教則本など、あらゆる側面を調査すべきと考えている(Qalam, 1956.9: 20)。

1957年12月号に掲載された「公立学校における宗教教育(Pelajaran Agama di Sekolah2 Umum)」では、公立学校へ宗教教育が導入されるに伴い、それに適した教科書等の書籍が必要になるため、これまでのものを改め、新たに編纂、出版すべきという主張を展開する。現在ある宗教教育や、それに関連するジャウィ学習の本は、はじめて宗教を学ぶ子どもたちには難しすぎる内容が含まれているものが多く、ジャウィ学習に関する書籍と同様に適さないと指摘している(Qalam, 1957.12: 3)。もしそれらの本を公立学校における宗教教育科目で使用したら子どもたちの宗教教育への関心がそがれてしまうのではないかと懸念している(Qalam, 1957.12: 3)。これらの問題点を踏まえて、宗教教育およびジャウィ学習に適したジャウィの教則本を編集、出版すべきであると主張している(Qalam, 1957.12: 3)。

1959年10月号に掲載された「連邦における教育(Pelajaran di Persekutuan)」では、言語書籍局(Dewan Bahasa dan Pustaka)の局長であるアル・サイード・ナシル・イスマイル(Al-Syed Nasir bin Ismail)の公式スピーチを取り上げながら、イスラム教育の重要性および現在のイスラム教育に適した書籍の出版の必要性を強調している(Qalam, 1959.10: 4-5)。言語書籍局はマレー文学や物語に関する書籍の出版に留まり、公立学校で導入されたイスラム教育に適切な教科書や補足教材となる書籍類を出版していないことを指摘した上で、イスラム教育が発展するには言語書籍局がこれらの書籍を編纂出版する主体となるべきであると主張している(Qalam, 1959.10: 4-5)。

国民教育制度を通して、イスラム教育が生き残り、発展するための責任の所在を政府などの公権力に求め、彼らが適切な行動をとることを、マレー人コミュニティは『カラム』を通して要求している。

先に取りあげた「公立学校における宗教教育導入に伴い、適切な教科書および関連書籍を編纂するべきである」と主張した 1957 年 12 月の記事についても、記事の中で示した一連の問題の解決方法は「連邦政府が考えるべきこと」(Qalam, 1957.12: 3) と、マラヤ連

邦政府の責任を追及している。また、「容易に言語書籍局 (Dewan Bahasa dan Pustaka)は(イスラム教育科目およびジャウィ学習に関連する書籍の)出版について注意を払えるだろう」(*Qalam*, 1957.12: 3)と述べ、書籍の編纂および出版に関する責任を掌る公的機関として、この問題により注意を払うべきと主張する。

本記事の筆者は、責任の所在をイスラム教育の体系化・組織化を主導している政府と、教育に関する書籍で重要な立場を担っている官営の出版機関である言語書籍局に求めた。加えて、公立学校に導入されるイスラム教育に適した本が準備できるまで、政府はマレー語の出版社に対して中立を保つべきと訴えかけ、より柔軟な環境で一連の書籍は編集・出版されるべきとしている。もしこれらの件について政府によって注意が払われなかった場合は、宗教教育に関する教育省の計画は批判の対象となるだろうと指摘する(Qalam, 1957.12:3)。

これは、改革に関する決定権、権力を握るものは同時に責任も問われるものであると主張するのと同時に、その当時のイスラム教育にまつわる流れをうまく利用し、その流れに乗ることが「よりよいイスラム教育」をマレーシアに提供するために最善の方法であると認識していたことの表れでもあるだろう。最後に、「マレーシアのムスリム社会が宗教教育について満足感を示すかどうかは、政府の今後の行動や対応しだいである(Qalam, 1957.12:3)」と述べ、今後イスラム教育が発展するか否かは政府にその責任はかかっていると最後に念を押している。

1959年10月の記事では、言語書籍局局長を「責任の所在を政府などの公的権力に求め、 彼らに対してイスラム教育の重要性を説き、その発展に向けた適切な行動をとることを要求した」同じ理念を持つ同胞として評価し、またもう一方では「責任を担うべき公権力の 構成員」として局長自身もイスラム教育の発展に尽力する責務を担っているとした。

局長の主張を利用する形で、本記事はイスラム教育にまつわる責任が政府などの公権力にあることを改めて追及した。マレーシアにおいてイスラムに関する知識が不足している現状の原因を「権威者たちがイスラムを軽視した」点に求め、今後「連邦政府も言語書籍局も〔このスピーチの内容に)注意を払うべき」と述べた。更に「ムスリムがイスラム教育を受けることは当然のことであり、十分なイスラム知識を内面化することで『正しく』『よい』人になれる、または『正しく』『よい』行政官になれる」(Qalam, 1959.10:4)との主張を加えて、公権力を掌る人々にとってもイスラムの正しい知識を身につけることは必要不可欠であると論じた。イスラム教育の発展のカギを握る公権力の構成員たちがイスラム教育に理解を持っていないと、イスラム教育の未来は不安定なものになる。従って、イスラムに関する知識は、彼らが公権力を担う者として必要不可欠な資質であると主張することで、結果としてマレーシア全体のイスラム教育の発展に彼らが力を尽くすようになるような論の展開となるように心がけた(Qalam, 1959.10:4)。

また、言語書籍局の局長は、『カラム』にとってイスラム教育にまつわる同様の考え方、

行動指針を持った「同胞」である一方で、公的な権威を持った「責任を遂行すべき公権力の構成員」でもあった。従って、言語書籍局局長に対しても記事の中で「言語書籍局の出版事業においても、局長がイスラム教育の発展に配慮してくれることを願う」「(国家の権威者たちによってイスラム教育が重要視されない状況に対して)イスラム教育が重要視されるような状況を局長が切り開いてほしい」と訴えてもいる。

以上のように、政府主導によるイスラム教育の改善・整備という流れは、マラヤ連邦に とって確固たるものとなりつつあった。そのような状況の中で、独立後『カラム』に掲載 されたイスラム教育に関する記事では、イスラム教育の改善および発展に関する責務は彼 ら公権力にあるという現状を踏まえ、それを利用した形で、イスラム教育についての改善 要求を行っている。

おわりに

「マレー化」という評価を受けることの多いマレーシアの国民教育制度は、マレー人コミュニティを中心に据えたものと捉えられることが多く、その制度確立過程において彼らの中でどのような議論があったかということについてはあまり注目されてこなかった。しかし、マレー・ムスリムの議論の場であった『カラム』の関連記事を考察すると、その当時、「マレー化」という流れの中にあったとされる国民教育制度に関しても、マレー人コミュニティは危機感や抵抗感を抱き、彼らが国民教育確立過程について多様な立場から意見をしていた。本稿では、『カラム』誌に掲載された教育関連の記事を取りあげ、特に1950年代にマレー人コミュニティの中で展開された教育に関する議論や意見を、国民教育とイスラム教育の2点から検討した。

独立を達成し、近代国家となる(なった)マラヤにおいて、自らがこの地の先住者として主導権を持ち、またマレー人コミュニティが近代国家の枠組みの中で発展していくためには、どのような国民教育制度を整えることが適切であるかが、特に独立直前の 1950 年代前半に議論された。『カラム』の国民教育に関する記事には、自らの母語であるマレー語や、それを用いたマレー語学校を国民教育制度の中でどのように位置づけるかについては二つの志向性があったと言える。ひとつは、マレー人コミュニティの今後の社会経済的地位の上昇は、他の民族と対等に渡り合える実質的な力をつけるために、マレー人がその当時の環境に適応するために変わることを求めたものであった。従って、その当時、英語を中心に展開されていた教育における競争に、より多くのマレー人が参入し、その結果よい職を手に入れることが出来るよう、英語を中心に据えた「国民学校構想」を受け入れることや、マレー語学校を廃止し、英語学校へ進学することを進めることを主張する記事が掲載された。もう一つは、マレー人が社会経済的上昇を達成できるように、マレー人に優遇的な環境をつくるように教育制度を確立するという立場である。そのためには、当時、

中等教育以上の教育において疎外されていたマレー語学校の境遇を改善し、マレー語を中心に据えた教育制度を確立し、マレー人コミュニティが直面する教育に関する問題を解消することで、マレー人の社会経済的環境を改善させようとするものであった。

また、国民教育制度の確立は、伝統的に地域社会によって、その運営が担われてきたポンドックやマドラサなどのイスラム教育の今後の位置づけについても議論をもたらした。それまでも長らく、イスラム教育と世俗的な近代教育という二元的な教育環境の中で生活をしてきたマレー人コミュニティだったが、あらゆる面での制度の近代化がマラヤにおいて進むにつれ、より多くの人々が近代的な世俗教育に関心を持つようになり、イスラム教育を軽視するような傾向が表れた。また、この時期に発表された国民教育制度について検討する各種の公的報告書には、近代的学校教育の中の一教科としてイスラム教育取り入れること、イスラム教育に割かれる授業時間はわずかであることなどが明記された。このような事態に直面して、これまでマレー人コミュニティで培ってきた伝統的なイスラム教育の弱体化、消滅に対する危機感が、マレー人コミュニティ内で持たれ始めた。

その当時、イスラム教が直面していた境遇に対し、『カラム』の記事では、多くの危機感、不安感が記され、またイスラム教育の弱体化の大きな要因と認識された世俗の近代教育に対する批判が展開された。このような状況に対し、伝統的なイスラム教育の意義と、その存続の必要性について論じるものも少なくなかったが、1950年代半ばから後半にかけては、イスラム教育が国家の教育制度の中に組み込まれること自体を批判するのではなく、枠組みに組み込まれることを受け入れた上で、自分たちの望ましい運用がなされる状況を確保するために、自らの権利を主張しようという戦略が『カラム』の記事で展開された。

近代国家としての諸制度が形成されていた 1950 年代および 1960 年代には、教育制度 も国民教育制度として確立されていった。これまで展開されてきた教育諸活動も、その国 民教育制度の枠組みの中で、大きな変更などの対応を求められた。今までの状況が大きく変化することに対する危機感や抵抗感は持ちつつも、その枠組みの中でいかに自分たちに有益な環境をつくるかについて議論や主張を展開することがより現実的であると、マレー人コミュニティでは判断されるようになった。『カラム』内で展開された、「国民教育において、マレー語学校を、どのような位置づけることが適切であるか」の議論も、「国民教育制度内でイスラム教育を繁栄させるためにはどのような条件が必要か」についての議論も、近代国家という枠組みの中で、マレー人コミュニティが、今後も持続的に発展し、主導的な立場を堅持することを可能にする制度づくりを念頭においたものであったと考えられる。

〈参考文献〉

日本語

- 金子奈央 (2010)「国民教育の近代化に対する二重の危機感:マレー人コミュニティにおける子どもの教育論から」山本博之編『「カラム」の時代―マレー・イスラム世界の「近代」』京都大学地域研究情報統合センター。
- -----(2011)「国民教育確立期におけるイスラーム教育の生き残り戦略」坪井祐司・ 山本博之編『「カラム」の時代Ⅱ-マレー・イスラム世界における公共領域の再 編』京都大学地域研究情報統合センター。
- 鴨川明子(2008)『マレーシア青年期女性の進路形成』東信堂。
- 久志本裕子(2010)「マレーシアにおける伝統的イスラーム学習の変容」『比較教育学研究』第40号。
- 杉村美紀(2000)『マレーシアの教育政策とマイノリティ——国民統合の中の華人学校』 東京大学出版会。
- 杉本均(1988)「多文化教育-その文化的多元主義と教育的平等の理念-マレー半島を中 心とした考察」『マレーシア社会論集』 第1号
- ------(2005)『マレーシアにおける国際教育関係——教育へのグローバルインパクト』 東信堂。
- 竹熊尚夫(1998)『マレーシアの民族教育制度研究』九州大学出版会。
- 西芳実 (2002)「ジャウィ誌『カラム』とマレー世界のムスリム」『JAMS News』 No.22。 藤本勝次 (1966)「マラヤにおけるイスラム教育制度」『東南アジア研究』第 4 巻第 2 号。
- 山本博之(2002)「資料紹介『カラム』」『上智アジア学』第20号。

英語

- Kua Kia Soong (2005) *The Malaysian Civil Rights Movement*, Strategic Information Research Development.
- Roff, William R (1967) *The Origins of Malay Nationalism*, University of Malaya Press.

 Rosnani Hashim (1996) *Educational Dualism in Malaysia: Implication for Theory and Practice*,

The Other Press.

【論説】

〈特集: ジャウィ月刊誌『カラム (Qalam)』研究〉

イスラム法制と女性憲章 シンガポールにおけるムスリムの婚姻法改革

光成 歩

はじめに

本稿では、イスラム法を近代国家の枠組み、近代法の定式のなかで規定・運用すべく定められた法律およびそれによって設けられた制度を〈イスラム法制〉という用語で表現し、ムスリム、非ムスリムが共存する多民族国家においてムスリムのみを対象とするイスラム法制が成立する脱植民地化期シンガポールの検討をおこなう。

シンガポールが植民地から独立国家への移行期にあった 1950~1960 年代、非ムスリムとムスリムはそれぞれ婚姻法改革を経験した。ムスリムの婚姻法は、1957 年ムスリム条令(Muslim Ordinance, 1957)を嚆矢とし、1966 年ムスリム法施行法(Administration of Muslim Law Act, 1966)の制定で締めくくられた。一連のイスラム法制改革により、それ以前のムスリムの婚姻、離婚法制は一変した。この改革は、シンガポールのムスリムの「高い離婚率」と、これに伴って生じた「離婚女性の窮状」、そしてその要因とされた婚姻登録官カーディの「職権乱用」に対するムスリム指導者たちの問題意識に支えられて進んだ。また、同時期にはシンガポールの非ムスリムのあいだでも女性の権利向上が訴えられており、婚姻・離婚法改革の動きがあった。この結果、1961年には多妻婚を禁じ、婚姻における女性の権利保護を謳った『女性憲章』が制定される。同憲章の婚姻・離婚法部分は非ムスリムにのみ適用されるが、ムスリム婚姻法の枠内でも多妻婚の制限や男女間の離婚権限の均等化など、『女性憲章』と理念を共有する規定が導入された。

一連の法制および『女性憲章』の草稿に携わったアフマド・イブラヒム (Ahmad bin Mohamed Ibrahim) は、『女性憲章』を「模範的な法」とし、ムスリムが適用の対象にならなかったことを惜しんだ。一方、当初ムスリムの婚姻・離婚法改革を歓迎していたジャウィ月刊誌『カラム』(*Qalam*) の主筆アフマド・ルトフィ (Ahmad Lutfi) ¹は、イスラム

¹ 本名はサイド・アブドゥッラー・アブドゥル・ハミド・アル=エドルス(Syed Abdullah bin Abdul Hamid al-Edrus)でアフマド・ルトフィは息子の名からとったペンネームである。本稿はペンネームを用いて記述を進める。

法制の枠組み内で離婚や多妻婚が抑制されることを「『女性憲章』の侵入」と批判するようになっていった。本稿では、アフマド・イブラヒムとアフマド・ルトフィとい二人のイスラム近代知識人が法制をめぐって交わした議論をとりあげ、両者がイスラム法制改革に期待した解決すべき課題が何だったのか、また後に顕在化した両者のずれが何を意味したのかを検討する。

I 問題設定

1. 先行研究

婚姻と離婚の登録制度に留まっていた戦前までのイスラム行政のあり方と比較して、1950~1960 年代のイスラム法制をシンガポールのイスラム行政・法制史の主要な達成点とみる見方は、先行研究中で共有されている(Hickling, 1992: 155, Ismail Kassim, 1974: 48)。しかしその一方で、この時期のイスラム法制に焦点をあてた研究は多いとはいえない。1957 年ムスリム条令によって設置されたシャリーア裁判所で参与観察を行ったジャムールは、ムスリム条令制定後に離婚率が下がった要因として、ムスリムが婚姻・離婚の登録と、イスラム法に照らした合法性とを同一視していることを指摘している(Djamour, 1966: 172-182)。ただし、ジャムールの研究は離婚率の高さを問題視する言説やこれへの対応としてのイスラム法制を位置づける見方を所与としており、このため法制の過程は単線的に触れられるに留まっている。

イスラム法制の背景となった政治、社会状況から法制の機運が高まった要因を論じるものとしては、1950年のナドラ事件²に対する植民地当局の対応を分析したアルジュナイドの研究がある。このなかでアルジュナイドは、宗教事項への不干渉を是としていた植民地当局が、事件を機にその態度を変容させたこと、当局の困惑を巧みに利用したムスリム指導層の働きかけがなされたことが、ムスリム条令制定(1957年)の間接的契機であったと指摘している(Aljunied, 2009: 119·124)。また、ムスリム側の働きかけは一枚岩的なものではなく、伝統的解釈と近代的解釈、「西洋かぶれ」で「非イスラム的」とみられた女性

^{2 1950} 年、マレー人女性によって育てられたオランダ人子女マリア(マレー人社会での名はナドラ) の親権を争う国際法紛争が起こった。事件に対する『カラム』の議論については、本号坪井論文に詳しい。ナドラは 1937 年に蘭領東インドでオランダ人の父、ユーラシアンの母の下に生まれ、日本軍進攻期にマレー人女性アミナに預けられた。1950 年にオランダ側がナドラの実父母への引き渡しを要求し、一旦は引き渡し命令が出されたが、控訴審で法手続きの不備により引き渡し命令は破棄。

これを受けて、養母アミナは当時 13 歳のナドラをマレー人男性、マンスール・アバディと結婚させた。ナドラの実父母はこの婚姻の無効を訴え、高等裁判所は、法律上ナドラの居住地(domicile)はオランダであるとしてオランダ法を適用し、ナドラの親権が実父母にあること、ナドラとマンスール・アバディの婚姻が無効であることを言い渡した。ナドラの婚姻を無効とする判決は、マレー人

活動家らと男性指導者などが対立していたことにも触れる(Aljunied, 2009: 123-4)。ナドラ事件を契機に政庁がムスリムからの要請を考慮するようになったというアルジュナイドの議論には首肯けるが、一枚岩でなかったムスリムの主張がなぜ、どのように共鳴したのかという点には検討の余地がある。

よって本稿では、様々な立場のムスリムらによる複層的な働きかけが、法制をめぐり一時は一枚岩的な要求に収斂したこと、法制が進むなかで意見の違いが改めて強調されるようになったことに注目していく。

2. 資料

とりあげる主な資料は、アフマド・ルトフィがシンガポールで 1950 年に創刊したジャウィ月刊誌『カラム』と、アフマド・イブラヒムがムスリム団体機関誌『世界ムスリム連盟誌』(World Muslim League Magazine) に掲載した英語の論説文3である。

アフマド・ルトフィ(1911-1969 年)はカリマンタン出身のアラブ系ムスリムで、雑誌編集などを経てカラム出版社を設立した。月刊誌『カラム』は 1950 年 7/8 月号を創刊号とし、1969 年の 10 月(228 号)まで毎月発行され、1956 年にアフマド・ルトフィが中心となってムスリム同胞団を設立した後は、同胞団の機関誌としても機能した。シンガポールのほかマラヤ、インドネシア、ボルネオや南タイで講読された『カラム』は、域内外のムスリム地域の動向や宗教、政治、経済、思想、文化など様々なトピックを扱っていた(山本、2002: 59-64)。また、『カラム』は、新聞、ラジオなどでの話題にもしばしば言及し、同時代の媒体を横断した論争の場のひとつとなっていた。

アフマド・イブラヒム (1916-1999年) は、シンガポール生まれのインド系ムスリムで、ケンブリッジ大学に留学し、イギリスの法曹院で法学を修めたイギリス法の専門家である。ナドラの親権をめぐる係争ではナドラの養母アミナ側の弁護を引き受けた。1947年に再発足したムスリム諮問委員会4では発足初年から委員を務めたほか、1950年から 1955年

³ 同誌で"The Legal Position of Muslims in Singapore"と題して 1963 年 12 月 (1 巻 2 号) から 1964 年 5 月 (1 巻 6 号) にかけて計 6 回連載した。うち本稿では最終回を中心にとりあげる。この連載をまとめたものは1965年に法学雑誌社 Malayan Law Journal より出版された。『世界ムスリム同盟誌』はシンガポールの有力イスラム団体全マラヤ・ムスリム布教協会(All-Malaya Muslim Missionary Society, 通称 Jamiyah)の機関誌で、1963 年 11 月から 1968 年 10 月まで出版。

⁴ ムスリム諮問委員会は 1915 年 6 月 10 日、インドにおけるムスリムの反乱を期に緊急措置として設立(当時の組織名は Muhammedan Advisory Board)され、第一次世界大戦勃発後に常設委員会となった。イギリス人官吏ファレル(R. J. Farrer)が議長を務め、「各クラン(ママ)を代表するムスリムの指導者ら」が任命された。イエガーによると委員会はあくまで政府への助言を職務とする「準政府機関」とみなされており、ムスリムに対する指導は歓迎されなかった(Yeger, 1979: 99-109)。第二次世界大戦中に解散されたが、1947 年に Muslim Advisory Board と改称して再結成され、構成員はムスリムのみとなった。議長にはサイド・イブラヒム・オスマン・アルサゴフが就任した。"Nomination for the Muslim Board", $Straits\ Times\ [以下\ ST\ Extra Ellipsia]$ 5 August 1947,(Ahmad Ibrahim, 1979:13)。

にかけて立法参事会の官選委員として評議に参加し、イスラム法制推進の代弁者となった。シンガポール出身者としては初めての法務官(Advocate General: 1959-1963 年)、法務長官(Attorney General: 1963-1967 年)を務め、その任期中にイスラム法案草稿にあたった5。イスラム法の専門教育は受けていないが、シンガポールでは「イスラム法の専門家」と認識されていた6。

イスラム法制に関する論考のなかで、アフマド・イブラヒムの見解が最も端的に著されているのが、ムスリムから寄せられたイスラム法制批判に反論するものである。本稿では 『カラム』とアフマド・イブラヒムの対比を通じ、両者のイスラム法制構想の共通項と相違点を検討する。

3. 本論の構成

以下では、イスラム法制の機運が高まった 1950 年代頃の社会問題認識とこれに後押しされて進んだイスラム法制の内容 (第2節)、法制をめぐる『カラム』とアフマド・イブラヒムの議論 (第3節) の順にまとめ、イスラム法制のスローガンであった「女性の救済」に付託された両者の社会改革の青写真の共通点と相違点を検討する。

Ⅱ 制度化の概要と背景

1. 1950 年時点でのイスラム行政

シンガポールのムスリムの婚姻登録は、1880年ムスリム婚姻条令(Mahomedan Marriage Ordinance)によって始めて法制化された。その後、1908年には婚姻の登録が義務化された7。この条令のもとで、婚姻登録官の下でムスリムの婚姻・離婚・復縁を登録する副登録官としてカーディが任命されることとなり、また夫婦間の軽微な紛争調停を行う権限が与えられた8。カーディはムスリムの婚姻・離婚・復縁を登録するほか、夫婦間の軽微な紛争調停を行う権限が与えられた。カーディの決定に対する不服は婚姻登録官に申し立てることができたが、登録官はムスリムではなかった。この他にムスリムのため

⁵ 法務長官任期中に草稿した条令は刑事訴訟法改正条令、不正防止条令、貸金業者条令、名誉毀損条令、女性憲章、ムスリム法施行法など(Abdul Monir Yaacob et al., 2007: 59)。

^{6 1960} 年代までの論考の参考文献をみる限り、アフマド・イブラヒムのイスラム法知識はインド・パキスタン出身のイスラム法学者や欧米の中東研究者による英語文献、もしくはアラビア語文献などの英訳版にもとづくものである。

⁷ ただし登録の有無が婚姻や離婚の有効性を左右することはないことも第 23 条に定められている (Ahmad Ibrahim, 1965: 17-18)。

 $^{^8}$ 植民地政府によるカーディの公的な承認は 1882 年より始まっており、当初は出生登録長官の下に、 1902 年以降は婚姻登録官の下に置かれていた(篠崎, 2007: 120-121)。

の司法・行政機関は設けられていなかった。カーディの他に公式の宗教権威が存在しないこと、事実上の控訴機関の不在が、カーディの裁量権の強化につながったとされる (Hickling, 1992: 144)。カーディは政府職員ではなく給与は支払われないが、登録手数料と礼金を受け取ることができた9。

2.「社会問題」としての離婚

イスラム法制の機運を高めたのは、1950年代初頭のムスリムの高い離婚率¹⁰であったとされる。1950年代前半の離婚率は平均して約 60%にのぼり(Legilative Assembly, 1956.2.8)、離婚女性たちの窮状が新聞などでも取り上げられるようになっていた¹¹。こうした状況の宣伝活動を行っていたのが 1947年に「マレー女性福祉協会」を設立したザハラ女史(Che Zaharah binti Noor Mohamed)¹²である。1952年にはインド出身のバハイー教徒であるフォズダー(Shirin Fozdar)が「シンガポール女性会議」¹³を設立、民族、宗教を問わず離婚率の抑制や多妻婚の禁止を訴えるキャンペーンを大々的に展開していった。こうした女性団体の活動や主張は、男性を中心メンバーとするムスリム団体とはしばしば対立していたが、「離婚率の高さ」を問題ととらえる態度は、とりわけイスラム法制改革の気運が高まるなかでムスリム諮問委員会メンバーにも共有されていった¹⁴。ただし、

⁹ 法定ではなく習慣によるもの (Djamour, 1966: 18)。ジャムールによると、カーディは地区または住民の民族・法学派ごとに 1-2 名任命され、1950 年時点でシンガポール全体には 12 名のカーディが職務についていたという。任命されるカーディは必ずしもイスラムの知識に習熟しておらず、住民もカーディを精神的指導者と見なしていなかったが、政府に婚姻・離婚の登録権限を与えられていることで権威と認識されていたという (Djamour, 1959: 18)。

¹⁰ 本稿では婚姻登録件数に対する離婚登録件数の割合を指して「離婚率」を用いる。

^{11 &}quot;Divorce too easy say woman". ST, 7 March 1951 p1. "Two marriages, one divorce". ST, 31 Dec. 1952 p5. "Muslim leaders want a new divorce deal for women". ST, 19 November 1953 p.5. 12 ザハラ (1907-1962) は裕福なマレー人家庭に生まれ、夫はスリランカ出身のムスリム商人。1947 年 10 月に「マレー女性福祉協会(Malay Women's Welfare Association)」を設立した。同協会には教師を中心に、高等教育を受けた女性らが参加していた。離婚による女性の窮状の改革を訴え、駆け落ち婚を試みた若い男女を支援したことでムスリム諮問委員会やムスリム団体と対立。1960 年に解散。 "Malay women fight desertion". ST, 19 October 1947. "A S'pore women's assn. dissolved". ST, 2 July 1960 p.4. ほか(Aljunied, 2009: 119-124)。

^{13 「}シンガポール女性会議(Singapore Council of Women's)」は、民族・宗教混合の女性団体。ザハラ率いる「ムスリム女性福祉協会」も参加していた。活動を牽引したのはインド出身のバハイー教徒のフォズダー(1905-1992)。法制改革による一夫一妻を訴え、困窮するムスリム女性の立場からムスリムの頻繁な離婚を批判した。1959 年選挙で多妻婚の廃止を公約した PAP を支持、1961 年に『女性憲章』が制定された。1961 年に夫とともにインドに帰国。フォズダーの帰国により団体の活動は下火となった。"Bill to ban plural marriages". ST, 9 December 1953 p.5. "'Singapore divorces beat Hollywood'". ST, 17 August 1958 p.11. "She leaves Singapore with regrets". ST, 25 April 1961 p.10 ほか。このほか、Mrs Mohamed Siraj(1925-)らが 1952 年に「青年ムスリム女性協会 (Young Women's Muslim Association)」を設立。シラジはのちにシャリーア裁判所初の女性ソーシャル・ワーカーとなる。

¹⁴ 1954年の立法参事会でアフマド・イブラヒムは次のように述べた。「シンガポールのムスリム指導者はムスリムの高い離婚率を憂慮しています。ムスリム諮問委員会でこの問題を検討した結果、

ムスリム諮問委員会など男性のムスリム指導層の焦点は別の点にあった。

離婚を問題とする言説のなかで、ムスリム指導層が問題の要因として批判したのが婚姻登録をおこなうカーディの「職権乱用」であった。アフマド・イブラヒムは、婚姻・離婚登録の礼金がカーディの収入源となっていることが「カーディにあまりに安易に離婚や駆け落ち婚の登録を受け付けさせてきた」と指摘し、カーディの上位にシャリーア裁判所を設立することをイスラム法制の主な狙いとして紹介している(Ahmad Ibrahim, 1958.12: lxxv)。ここには、両親とくに父親の意に反して結婚しようとする男女に対し、カーディが安易に登録を認めることへの批判も織り交ぜられている。ムスリム指導層にとっては、こうした駆け落ち婚が父親の後見人15としての権限を否定する問題となっていたのである16。またシンガポールのムスリムらは戦前より、カーディの判断に対する控訴機関やムフティの設置を繰り返し要望しており、シャリーア裁判所の設置は長年の要望の実現を意味していた(Yegar 1979: 94·109, 150·159)。『カラム』も結婚と離婚にかんするカーディの裁量権が不満の種だったとして、シャリーア裁判所設置を歓迎した(Qalam, 1956.1: 3)。ここでも、法制を支持する『カラム』の言及は、主にカーディの問題点を根拠として表明されていた。イスラム法制改革の気運が高まるなか、離婚率を問題とする認識そのものは深く議論されることなく、制度改革という実への関心が高まっていったのである。

3. イスラム法制の概要

当初イスラム法制は、「イスラム法の原則に変更加えない」ことを前提とした手続き規定の体系だった。1956年に提出されたムスリム条例案は、それまでの婚姻・離婚の登録にかんする制度を改定し、カーディ、シャリーア裁判所の権限、管轄、運用手続きを定めるものであった。

カーディの法廷を設立する必要性があると結論に至りました。それがムスリムの婚姻と離婚を統制する唯一の方法のように思われます。カーディの法廷はマラヤにはありますがシンガポールにはありません。現在のところムスリムの結婚と離婚は個々のカーディがほとんどルール無用に扱っています。ムスリム諮問委員会はこれまでも法改正によるカーディ法廷の設立を政府に要望を送ってきましたが、今までのところ動きは見られません。本件はシンガポールのムスリムにとって非常に重要な問題であり、必要な改正がこれ以上遅れることのないよう望むものです」(Legislative Council, 1954,7.20)。

15 後見人(wali)とは父系の男性親族で、多くの場合は花嫁の父や祖父がこれを務める。イスラム法では女性は自身で婚姻の契約を結ぶことができず、後見人が女性に代わって花婿とのあいだで婚姻を締結する。東南アジアのムスリムが属すシャーフィイー派では花嫁が初婚の女性である場合、後見人は女性の承諾をえなくても女性の婚姻を締結することができる。後見人がいない女性の場合には裁判官(wali hakim)がこれを務めることができ、シンガポールではカーディにこの権限が与えられていた。

 16 この点でムスリム諮問委員会の指導者らはザハラと対立していた。ザハラは両親が少女に結婚を強制する慣習を批判しており、駆け落ちした女性をかくまったことでムスリム諮問委員会と対立したことがあった。"Malay Woman Seek Marriage Reform". ST, 12 October 1947 p.5. この問題に対する『カラム』の対応は光成(光成, 2012: 40-46)。

法案は大きく内容が変えられることなく、1957 年 4 月に『ムスリム条令』(Muslim Ordinance, 1957)が制定される。条令は婚姻、離婚の登録を義務とし、登録の際には妻と夫の両方が書類に署名するよう定める一方、登録の有無は婚姻・離婚の合法性を左右しないとした17。また、夫婦間で合意に達していない離婚は、すべてシャリーア裁判所で扱われることとなった。離婚登録に関するカーディの権限は、夫婦の合意が証明された離婚のみに大幅に限定されたのである18。イスラム法では夫が一方的な離婚宣言を行うことで離婚は成立するが、行政上の登録を制限することで離婚を抑制しようとするものである19。これは、カーディの裁量によって可能だった妻単独の申し立てによる離婚にも同様の抑制的な意味をもった。婚姻登録についても、後見人のいない女性の後見人として婚姻締結を行うことができるのは、主任カーディひとりとされた20。これは、駆け落ち婚を容易に認めるカーディによって父親の権限が侵害されているという、もう一つのカーディ批判への対応とみることもできる。

1960 年 5 月には多妻婚の抑制に踏み込む『ムスリム条令』の改正案が可決された。多妻婚を望む男女は主任カーディの事前調査により、婚姻に「イスラム法に即して障害がない」ことの確認を受けなければならないと定められた²¹。

さらに 1966年に制定された『ムスリム法施行法(The Administration of Muslim Law Act: AMLA)』では、新たに婚姻下限年齢が定められた。16 歳未満の男女の婚姻登録が原則として禁じられることとなった 22 。また AMLA は、妻が請求することのできるファサフ離婚 (法定事由による婚姻の解消) の条件を初めて詳細に列挙した。

既婚女性は次のような条件のうちひとつもしくは複数を満たす場合、裁判所にファサフの裁定を行うよう請求できる: (a) 夫が妻を 3 ヶ月間にわたり遺棄したか扶養を怠った場合、(b) 夫の 3 年以上の禁固刑が確定した場合、(c) 夫が合理的な理由によらず婚姻における義務を 1 年間遂行しなかった場合、(e) 夫が治療に長期を要するか治療の不可能な慢性病にかかり、婚姻の継続が妻に害を与える場合、(f) 夫が妻を虐

^{17 『1957} 年ムスリム条令』第 12 条、第 13 条、第 19 条。ただし、婚姻・離婚登録の義務化は 1909 年から導入されていた。

 $^{^{18}}$ 第 12 条第 3 項、第 21 条第 1 項、同第 2 項。また、シャリーア裁判所はカーディの裁定に満足しない場合の控訴機関となり、シャリーア裁判所の命令によりカーディは登録を行う(第 14 条 3 項、第 4 項)。

¹⁹ 登録の有無が婚姻・離婚のイスラム法のもとでの有効性を左右するものでないが、マレー人社会では慣習的にカーディが婚姻締結の儀式を執り行い、また登録をイスラム法上の有効性と同一視する傾向にある (Djamour 1959: 66)。このため、登録の制限は実質的な離婚抑制になりえる。

²⁰ 婚姻しようとする女性に後見人がいないか、もしくは主任カーディが十分に満足しうる理由によらず後見人が婚姻に同意しない場合には、主任カーディが女性を婚姻させることができる(第6条第3項)。

²¹ 第 7A 条第 2 項、第 3 項。(Ahmad Ibrahim, 1979: 44)も参照。

^{22 1966}年ムスリム法施行法第90条第4項。

待した場合、(g) その他、イスラム法においてファサフによる婚姻の解消が認められる場合(AMLA 第49条第1項)。

ファサフの条文は「既婚女性」が利用することを前提としている。妻の申し立てによる離婚²³のなかで、このような具体的な条件が明記されているのは例外的であり、手続き規定としての婚姻法から一歩踏み込んだ改革姿勢を読み取れる²⁴。

1957 年ムスリム条令に始まるイスラム法制は、高い離婚率を問題視し、女性を経済的困窮から保護・救済すべきとの認識で推進された。その方法としてカーディの裁量権を縮小し、シャリーア裁判所を設置することは、ムスリム社会から広く支持されてもいた。そして、そのシャリーア裁判所の権限・手続きを規定するという体裁で進められたイスラム法制が第一に追求したのは、「結婚の安定」だったといえる。離婚の抑制に加え、駆け落ち婚や多妻婚の事実上の抑制は、結婚に対する不安定材料を婚姻の時点から排除しようとするものである。ムスリム条令の施行以降、離婚率は 30%まで低下する一方、婚姻の登録数も減少している25。既婚女性による離婚事由の拡大(明記)が最初の法制から約10年遅れの1966年に初めて実現したことも、このような法制の動機を裏付けるものといえる。

Ⅲ アフマド・イブラヒムとアフマド・ルトフィ

1. 離婚

カーディの職権乱用を批判していた『カラム』は、当初シャリーア裁判所の設立を歓迎していた。『シャリーア裁判所』(*Qalam*, 1953.11: 4)という記事は、「ここ数年シンガポールで起こっている離婚事件は減少傾向を見せず、シャリーア裁判所の設立を求める空気が醸成されている」と述べて、裁判所設立の動きを歓迎する。そして、ムスリムの婚姻・離婚法の運用は公的事項(perkara am)であるとし、その設立と運営の費用を政府が負担す

²³ イスラム法では、男性による離婚宣言以外に、いくつかの離婚事由を認めており、妻側は、夫が離婚に同意しない場合や夫の消息が分からない場合には、定められた条件を満たしていることを立証して離婚することができる。フル(「買い戻し」による離婚。妻が何らかの財産を夫に譲ることで夫の合意をえる。妻が婚姻時に支払われた婚資金を払い戻すか、未払いの婚資金を受け取る権利を放棄することで支払いとする場合が多い)、タッリーク(約定にもとづく離婚。夫が、ある一定の条件を満たした場合に妻に離婚の権利を付与すると宣言し、これが実際に満たされた場合に離婚できる)、ファサフ(婚姻の解消。数年にわたる遺棄のほか、暴力、配偶者の不妊や不能などが離婚事由になる)など。

 $^{^{24}}$ このほかの離婚事由については、「イスラム法に従って」 (in accordance with the Muslim law) という文言のみ。なお、シンガポールにおいてファサフが、実務でほとんど定着していないとの指摘もある (Horowitz, 1994: 278-279)。

^{25 1957}年以降、結婚/離婚(年)の登録件数は以下のとおり。2303/1192 (1957)、2332/1192 (1958)、1953/729 (1959) (Singapore Parliament Report, 1960.1.13)。

べきであると主張する。

『イスラム婚姻法案』(*Qalam*, 1956.1: 3) と題した記事では、「離婚に関わる多くの出来事がおこり、また婚姻に関するカーディの行動や裁定に大きな不満がある」とし、カーディの権限・職掌への改革としてシャリーア裁判所やその上訴機関の設置を歓迎する。ここでは、離婚に対する『カラム』の立場が端的に表れている。

この法制においてもっとも注意を払うべきは、離婚と離婚 (待婚期間²⁶) に付随する支払いのこと、また子供の養育費支払いの執行である。なぜなら、多くの男性はこのことに責任を持とうとせず、子供は離婚女性にまかされきりなのだ。法制によってこの支払いを義務化することは我々の社会の安定にとって大変に重要なことだ (*Qalam*, 1956.1: 3, 4)。

ここでは、離婚の抑制には触れられず、扶養など夫の義務を立法化することに力点がおかれている。『カラム』が法制化に対して期待する婚姻法改革は、「妻を離婚した夫に、待婚期間の扶養、子供が成人するまでの養育など、離婚に付随する責任を遂行させること」であり、それによって「社会における母たちの境遇を改善し、弱い性に対する被害が生じないようにすること」(*Qalam*, 1962: 6: 4, 5)であった。このような言明からは、『カラム』が夫の「権利」に変更を加えることなく、扶養などの義務・責任の履行を強化することで、離婚に付随する問題の解決を企図していることが分かる。

転じて、『カラム』によるイスラム法制への不満は、1961年1月にシンガポール政府が 公開した『1960年イスラム法施行法案』²⁷への反対の議論のなかで初めて表明されている。

第98条3項によるとカーディもしくは副カーディは、夫婦双方が合意に達していることを調査によって確認した後でなければ離婚もしくは復縁を登録できない。これは、離婚は夫婦が離婚に合意している場合のみ合法的に登録されるということである。つまり、夫は妻が離婚に同意しなければ離婚できないのだ(*Qalam*, 1961.3: 40)。

ここでは、離婚の登録ができないという状況を「離婚できない(tidak boleh menceraikan)」) (*Qalam*, ibid) 状態と捉え、登録のためにシャリーア裁判所に申し立てを行わなければならないことについて、イスラム法に反すると主張する。

²⁶ 夫と離婚または死別した場合の妻の再婚禁止期間をいう。待婚期間中は夫に扶養義務があり、また2度目までの離婚であればこれを解消し、復縁することができる。

 $^{^{27}}$ 同年に廃案となった。『カラム』は、自らが法案に反対するとともに、ムスリム諸団体による同法案への反対集会について写真や記事を掲載した(Qalam, 1961. 5: 1, 5)。光成(光成, 2010: 44; 光成, 2011: 45·46) も参照。

このようなことは、ことを複雑にしているに過ぎず、とりわけ妻の同意を求めるという点においてシャリーアが認めることに反している(*Qalam*, 1961.3: 40)。

『カラム』は、「神が男性にタラークの権利を与えたとするならば、女性にもフルの権利を与えている」(*Qalam*, 1962.6:5) とし、この権利が「与えられ、自由に行使されなければ…シャリーアによって離婚したにもかかわらず国の法により(引用者注:婚姻状態に)引きとどめられ、妻に対し姦通を犯すことになってしまう」(*Qalam*, 1962.6:5) と、イスラム法制をイスラム法に矛盾するものとして批判した。

このような批判を受けて、1962年12月にシャリーア裁判所裁判官とムスリム諮問委員会が批判に対する反論のコメントを『カラム』誌上に発表した。反論は、「離婚できないのではなく登録には妻の同意が必要なだけ」とし、妻の同意がないままタラーク宣言がなされた場合でも、確認の手続きを踏むことで宣言が認定されることなど、登録前の調査や婚姻承認の留保が、イスラム法が認める離婚の形式や多妻婚を否定するものではないことを強調した(Qalam, 1962.12:35,36)。

『カラム』はこれに対し、「新聞広告欄の妻への出廷命令を見れば夫が妻を離婚できないことは明白だ」(*Qalam*, 1963.1:10, 11) など、手続きによる夫の権利の間接的な制限を問題視する再反論を展開した。離婚を問題視する議論のなかで、アフマド・イブラヒムが挙げている具体的な問題とは離婚女性や子どもの経済的な困窮である。この点で、アフマド・イブラヒムと『カラム』の問題認識のあいだには大きな隔たりはない。しかしアフマド・イブラヒムは、離婚の権限抑制こそが問題解決の手段であると主張し、非ムスリムの婚姻法改革の成果でもある『女性憲章』がこの点で先行していることを示唆する。

1961 年制定の『女性憲章』は夫と妻に共通の離婚自由のみを認めている。シンガポールのムスリムだけが、夫は妻を離婚する無制限の権限をもつべきだと言う。この自由は本当にムスリムの利益になるのか?夫が非難されるべき理由のない妻を離婚し、妻と子どもを置き去りにし、妻は待婚期間をすぎれば扶養を受け取ることもできない、これがムスリム・コミュニティのためになると思っているのだろうか。ほとんどのムスリム国家では、ムスリムの夫たちの権限は制限されており、この事項についてシンガポールのムスリム男性たちが独占的な権利を要求するのは、偏狭な狂信と社会意識のなさゆえである(Ahmad Ibrahim, 1964.5: 15)。

アフマド・イブラヒムは、法制を受け入れることがムスリムの利益になると主張し、『女性憲章』を「人権憲章の観点からも模範的な法規範だ」と述べる。多妻婚を一律に禁じる 『女性憲章』のムスリムへの適用を示唆するその論法は、『カラム』と真っ向から対立していく。

2. 多妻婚と『女性憲章』

『カラム』は、多妻婚を望む男女に対し、カーディの事前調査が行われるようになった結果、「1960年にシンガポールで、条件を満たして認められた多妻婚はたったの3件だったと報じられている」と苦言を呈している(Qalam, 1961.3:40)。翌年の論考では、こうした事前調査について、「ムスリムにとって、イスラムの法に反するとみられる規定」が「ひそかに施行されている」とし、法文上は「イスラム法に即して障害がないと確認する」と定められているだけの事前調査において、「扶養能力の有無、第一夫人の承認、第二夫人の後見人の承認、第二夫人の承認」という4つの条件が事実上課されていると主張した(Qalam, 1962.8:6)。

シャリーア裁判所裁判官/ムスリム諮問委員会は、多妻婚における主任カーディの事前 調査における要件に「第一夫人の承諾」は含まれていないと反論し、調査されるのは複数 の妻に対する公正さ、扶養能力などであると主張した(*Qalam*, 1962.12: 35)。しかし、カ ラムは「公正とは多妻婚を阻むことなのか?」、「公正さは物質にあらず」として、扶養能 力の調査や、カーディの事前許可の必要性そのものを否定していた。

先にも述べたように、婚姻・離婚にかんする規定に対して『カラム』の批判が声高になっていったのは、1961年1月以降である。そして、離婚、多妻婚の抑制を、「イスラム法に反する」ばかりでなく、「キリスト教徒の法」(*Qalam*, 1962.8:40) もしくは「女性憲章の侵入」(*Qalam*, 1962.10:6,40) と批判するようになる。

現在も諮問委員会の「賢いメンバーたち」 が女性憲章の第 4 条²⁸をムスリムの法に しようと目論んでいる(*Qalam*, 1962.10: 40)

『女性憲章』は、婚姻・離婚とその登録、子どもの扶養など家族法規定と、女性が巻き込まれる暴力や犯罪の抑止への罰則を包括的に定めたもので、1961 年 9 月に施行され、これ以前に施行されていた婚姻条令²⁹を置換えた。前文では、「一夫一妻の婚姻とその婚姻の挙式および登録を行うこと、離婚、婚姻における権利と義務、家庭の保護、妻子の扶養、女性や女児に対する犯罪への罰則を定めた法の改定、およびこれに付随する重要事項について定める法である」と宣言し、同憲章の定める期日以降の非ムスリムの多妻婚は非合法とされた。ムスリムには一夫一妻の原則など一部の規定は適用されない³⁰が、アフマド・

^{28 『}女性憲章』第4条は、婚姻を締結することのできない条件を列挙する。このなかに「すでに婚姻している者」が含まれる。

²⁹ キリスト教徒婚姻条例(Christian Marriage Ordinance No. 10 of 1940)、婚姻条例(Civil Marriage Ordinance No. 9 of 1940)。

³⁰ 婚姻規定、婚姻の登録・離婚規定はイスラム法のもとで婚姻したかその婚姻をシンガポールもし

イブラヒムは、『女性憲章』の一夫一妻規定のムスリムへの適用免除も見直すべきだと述べる。

『女性憲章』による主要な改革は、多妻婚の廃止である。これはムスリムを除いて適用される。ムスリムたちは多妻婚を許されることで本当に利益を得るのだろうか?多妻婚はイスラムに課されている訳ではなく、厳しい条件の下で許されているに過ぎない。近代的な社会生活に盲目な人のみが、多妻婚が幸福な家族生活を破壊する原因であること、その婚姻の妻子を苦難に導くことを否定する。普通のムスリムにとって、たった一人の妻を持ったときですら、子どもに快適な生活と良い教育を与えることは難しい。彼に多妻婚を認めることは、その子どもの幸福と教育を無視することを認めるのと同等だ(Ahmad Ibrahim, 1964.5: 15)。

アフマド・イブラヒムは、『女性憲章』による多妻婚の禁止を、近代社会の規範と位置づけ、「実際にトルコやチュニジアでは廃止されている――そしてその他の多くの国においても、厳しい統制の下におかれている」と、他のムスリム諸国においても実施されていることを引き合いに出す。これは、『女性憲章』を「キリスト教徒の法」、「仏教徒の法」など、特定の宗教、民族の規範と見なしてその適用を拒否する『カラム』の立場と真っ向から対峙するものである。

言うまでもないが、シンガポール政府はキリスト教の政府ではない。キリスト教や仏教の生活をシンガポールの市民に強要することは今までもこれからも政府の政策ではない。むしろ政教分離政策に基づき、政府は宗教事項に介入しない。…例えば、1961年女性憲章は、一夫一妻を強要し、離婚を制限することから、キリスト教徒の法だと言われている。しかし、一夫一妻も離婚もキリスト教徒のものであると言うのは、背広も自動車もキリスト教のものだと言うのと同じぐらい滑稽だ。『女性憲章』は、実際にはキリスト教徒婚姻条令を削除しており、キリスト教、ヒンドゥー教、仏教のいくつかの教えを破棄している。これは市民の福祉のための法であり、「キリスト教徒イスラムのどちらに従っているのか」ではなく「よい法なのか、悪い法なのか」を問われるべきものだ(Ahmad Ibrahim 1964.5: 12)。

アフマド・イブラヒムは、「市民の福祉」の実現のために制定された規範として『女性憲章』を擁護する。それゆえ、多妻婚への事前許可制を、シンガポール政府による「信仰へ

くはマレーシアで定められたイスラム法規定のもとで登録したムスリムには適用されない。女性憲章第3条第2項。

の干渉」³¹として反発する『カラム』の立場は、福祉やコミュニティの利益を受け入れず、 「正統派」を名乗っているにすぎないとして、批判される。

国家が導入した福祉のための立法と政策を、シャーフィイー派の正統教義と異なると 拒否することで、ムスリムは本当に利益を得ているのか、それとも他の市民とともに 享受すべき利益を拒否しているのか?立法は、シンガポールにおいて理解されている ところの正統シャーフィイー派法学に従っていないという理由で拒否されるべきな のか、それともそれがムスリムの利益になるかどうかを問われるべきなのか?…『女 性憲章』に対するムスリムの批判の全てにおいて、それが利益にならないということ は示されていない(Ahmad Ibrahim, 1964.5: 13-14)。

アフマド・イブラヒムは、「他の民族が享受している福祉をムスリムが拒否している」と 批判し、「マスラハ (公共の福祉)」32に従ってイスラム法を再解釈するならば、イスラム の観点からもそのような「福祉」は受け入れ可能なものだと主張する33。ただし、アフマ ド・イブラヒムが議論のなかで多用するのは「マスラハ」ではなく「福祉 (welfare)」と いう単語である。

ムスリムの特別の権利は、彼らにとって利益になるのかも疑問である。まず理想的な近代国家は、その政策が市民の福利を守り、向上させる、福祉国家(welfare state)である。政策や立法にあたって考慮されるべきことは、それが住民の福祉に資するかどうかという点である(Ahmad Ibrahim, 1964.5: 12)。

「市民の福祉」「住民の福祉」という言辞からも分かる通り、アフマド・イブラヒムの用

^{31 「}シンガポール政府が多妻婚を禁じる法律を制定したとき、政府はこの法律がムスリムに適用されることはないと宣言した。しかし、間接的にムスリムも一夫一妻の法律を適用されている...このような事態に対し、人々は、ムスリムはシャリーアに反する法に従わされるのか、と問うだろう。ムスリムらは...政府がイスラムの宗教については干渉しない、と言ったことについて間接的な影響を受けることになる」(*Qalam*, 1961: 4: 3-4)。ほか、(*Qalam*, 1962.8, *Qalam*, 1962.10, *Qalam*, 1965.11) など。

^{32 「}マスラハ」とは、イスラム法の推論を行う上で比較考量されるべき概念、公共の福祉を意味する。法学者が厳格な推論による結論を政策的に回避する根拠となった(堀井,99-102)。19世紀以降、アブドゥなどイスラム近代思想家が、コーランの解釈における理性の役割の拡大を提唱し、イジュティハードの具体的方法として提示した(中村,1997:79,80)。

³³ フィーナーによれば、「マスラハ」の概念は、20世紀中盤以降、東南アジアのムスリムの思想潮流において広くイスラム法改革の基礎とされてきた。インドネシアにおけるマスラハの議論は、20世紀初頭より本格的に展開された。その後(20世紀後半以降)、マスラハはシャリーアの目的の一つであるという一般認識が広まり、マスラハが法学的な判断にいかに資するかという議論を開いていった。フィーナーは、過去20年にわたり、マスラハの実現という観点に立った社会の福祉、あるいは公共の利益への考慮が、イスラム法の変革にかんする哲学的・公共的議論の支配的な概念となったと述べる(Feener, 2007: 49-50, 137)。

いる「福祉」はムスリム・非ムスリムを包摂するものである。シンガポールの全ての市民が享受すべき「福祉」を指す言葉として「福祉」(welfare)を用いたのであろう。イスラム法制は、シンガポール全体で社会の安定や福祉の充実を追及するという構想の一部だったのであり、『カラム』が「『女性憲章』の侵入」と揶揄した事態は、まさにそのように企図されて起こったのである。

3.「イスラム法制」という枠組み

アフマド・イブラヒムは、イスラム法制の内容が「イスラム法に反している」という批判に対し、「純粋なムスリム法を求めるのは不合理」と反論した。

近年、シンガポールのムスリムの間には、政府はムスリムに影響を与えるような介入をするべきでなく、ムスリムはその法と実践を尊重されるべきだと主張する傾向がある。(...) このような要求の論理的な帰結は、政府はムスリムのために何もすることができないということだ。(...) ムスリムが少数派にすぎない国家において、とりわけ、シンガポールでもマレーシアでも、民族と宗教を超えた帰属意識をつくろうとしているなかで、そのような要求を行うのは不合理でかつ危険である (Ahmad Ibrahim, 1964.5: 11-12) 34。

ここでは、多民族社会のなかの一員でありかつ少数派であるという、ムスリムのシンガポールにおける位置づけが強調される。しかし、アフマド・イブラヒムは多数派もしくは他者の規範として『女性憲章』を受け入れるよう求めているのではない。「人権憲章に照らして模範的」で、また「近代的な社会生活」に合致するものとして提示されているのである。動き出したばかりのイスラム法制についての論及でも、このような構想が示されている。

これまでのカーディによる容易な離婚の承認は、シンガポールにおけるムスリム法運用の主要な欠陥であった。1957年ムスリム条令は、その実務と手続きに大幅な変革を加えた。(...)シャリーア裁判所は適正に組織され、従うべき手続き・証拠規定が定められ、人々が裁判所に出廷するか弁護士によって代理される権利が明文化された。(...)そして、裁判所は、事実を確定するための証拠と証人の数、状態、資格についてムスリムの法に従うよう求められると同時に、シンガポールで施行されている証拠法も参照しなければならない(Ahmad Ibrahim, 1958.12: lxxv)。

³⁴ 新聞紙面でも同様の言及をしている。"Ahmad: Call for a pure Muslim law is absurd". *ST*, 9 November 1966.

シャリーア裁判所は、近代司法をモデルとし、近代司法と概念や手続きを共有できる「裁判所」として構想された。つまり、シンガポールのイスラム法制は、婚姻・離婚規範では『女性憲章』と、その運用においては近代司法と並びうるものとして作りあげられたのである。それは、法の下の平等をイスラム法制の枠組みを介して実質化する試みと言い換えることもできるだろう。

おわりに

本稿が対象とした 1950~1960 年代のマレーシア、シンガポールをつうじた特徴のひとつに、女性の台頭ということがある。女性たちはマラヤ連合案に反対の声を挙げて同性を動員し、普通参政権を手にし、また戦後、雨後のタケノコのように林立した女性福祉活動団体は、女性の地位向上を社会全体の問題とする女性イシューを喧伝した。シンガポールにおけるムスリム、非ムスリムの婚姻法改革は、このような背景のもとで成立し、イスラム法制は「『女性憲章』のムスリム側の対応物」とも言われた。

当初イスラム法制改革を歓迎していたアフマド・ルトフィが、法制の内容を厳しく批判するようになるのも、『女性憲章』の成立と相前後した時期であった。アフマド・ルトフィは『女性憲章』の定める女性の権利が、男女の相互的な権利・義務関係の体系としてのムスリムの婚姻規範を破壊することを恐れた。アフマド・ルトフィはこのため、イスラム法制の枠組みがムスリム独自の婚姻関係を実現するものでなければならないと唱えたのである。対してイスラム法制の代弁者でもあるアフマド・イブラヒムは、これらの論者を批判し、イスラム法の解釈は時代や社会状況によって変わるべきとし、法制をつうじた離婚や多妻婚の抑制を近代社会の要請に沿ったものだと主張した。アフマド・イブラヒムにとってイスラム法制とは、非ムスリムが享受する福祉や進歩を、ムスリム独自の法枠組みをつうじて実現する機構だったのである。

かくして、ムスリムと非ムスリムとが異なる法制のもとに服しながらも、それぞれの枠 組みの内側で同等の権利が保証されるという二元的な法制状況が脱植民地化期シンガポールで形成されたのである。

〈資料・参考文献〉

政府刊行物

Government Gazette. (Singapore). 1950-1966.

Proceedings of the Legislative Council, Colony of Singapore. 1950-1955.

Singapore Parliament Report. 1955-1966.

新聞 • 定期刊行物

The Strait Times. Singapore.

Qalam. Singapore: Qalam Press.

日本語文献

篠崎香織(2007)「20世紀初頭におけるペナンの華人と政治参加」東京大学大学院総合文 化研究科地域文化研究専攻博士論文。

中村廣治郎(1997)『イスラムと近代』岩波書店。

堀井聡江(2004)『イスラム法通史』山川出版社。

- 光成 歩 (2010)「シンガポールにおけるイスラーム司法の制度化:1960 年ムスリム法施 行法案の廃案をめぐって」山本博之編著『カラムの時代——マレー・イスラム世界 の「近代」』(CIAS Discussion Paper No.13) 京都大学地域研究情報統合センタ ー、pp.39-44。
- ------ (2012)「1950 年代「強制婚」論議にみるカラム誌の改革論理」坪井裕司・山本博之編著『カラムの時代 III—マレー・イスラム世界におけるイスラム的社会制度の設計』(CIAS Discussion Paper No.23) 京都大学地域研究情報統合センター、pp.40-46。
- 山本博之(2002)「東南アジアにおけるムスリム同胞団の成立と初期の活動について」 『ODYSSEUS』7:59-73。

英語・マレー語文献

- Abdul Munir Yaacob, Mohamad Arifin, Najibah Mohd Zin dan Siti Shamsiah Md Supi.

 (2007) Permata Pengislah Perundangan Islam: Biografi Profesor Emeritus

 Tan Sri Datuk Ahmad Mohamed Ibrahim. MPH/IKIM.
- Ahmad Ibrahim (1958) "The Shariah Court, Singapore," *The Malayan Law Journal*, 28 (2): 6-18.
- ———— (1962) "Muslim Marriage and Divorce in Singapore," *The Malayan Law Journal*, 24 (12): 75.
- ———— (1964) "The Legal Position of Muslims in Singapore," World Muslim League Magazine. 1(5): 11-21.
- (1965) The Legal Status of the Muslims in Singapore, Malayan Law Journal.

 (1979) Developments in the Marriage Laws in Singapore Since 1959,

- Malayan Law Journal.
- Aljunied, Syed Muhd Khairudin (2009) Colonialism, Violence and Muslims in Southeast Asia: The Maria Hertogh Controversy and its aftermath, Routledge.
- Djamour, Judith (1959) Malay Kinship and Marriage in Singapore, The Athlone Press.
- (1966) The Muslim Matrimonial Court in Singapore, The Athlone Press.
- Feener, R. Michael (2007) Muslim Legal Thought in Modern Indonesia, Cambridge University Press.
- Haja Maideen (1989) The Nadra Tragedy: The Maria Hertogh Controversy, Pelanduk Publications.
- Hughes, T. Eams. (1980) Tangled Worlds: The Story of Maria Hertogh, Institute of Southeast Asian Studies.
- Hickling, R. H. (1992) Essays in Singapore Law, Pelanduk Publications.
- Horowitz, D. L. (1994) "The Qur'an and the Common Law: Islamic Law Reform and the Theory of Legal Change," The American Journal of Comparative Law 42 (2&3): 233-294, 543-580.
- Ismail Kassim (1974) Problems of Elite Cohesion: A Perspective from a Minority Community, Singapore University Press.
- Yegar, Moshe (1979) Islam and Islamic Institution in British Malaya, The Magnes Press, Jerusalem.

【書評】

穴沢眞

『発展途上国の工業化と多国籍企業 ―マレーシアにおけるリンケージの形成―』

横山 久

概評

マレーシアが 2020 を前にして中進国の 罠に捕らわれていると語られて久しい。こ の罠から脱するには、単なる物的・人的資 本の蓄積の量的拡大だけではなく、熟練・ 技術を習得した地場からの技術革新さら には知識基盤・民間部門重視の高度化した 成長軌道に乗せるという課題があること は言うまでもない。この点について早くか ら警鐘を鳴らし、多国籍企業(MNC)と のリンケージ、MNC からのスピルオーバ ーこそが鍵であるとして、精力的に実証研 究を長年蓄積してきた穴沢眞氏がそれら を集大成してまとめ、刊行されたことは、 時宜にかなっており喜ばしく歓迎したい。 氏の長期にわたる労作から我々は大いに 学ぶべきである。

主な結論

本書は、MNCの理論と MNC 受け入れ 先の現場をバランスよくまとめると同時 に、ダイナミックに変化する東アジア地域 の特色さらにはブミプトラ政策にも意を 配り、説得的に明快な結論を導いている。 確かに MNC を活用した「目覚しい工業化 はマレーシア経済の発展に大いに貢献し た。」(257頁) しかし、それは MNC「と 地場企業との、または大企業と中小企業と の不均衡成長であった」(258 頁)。主に MNC と地場企業の「ギャップがおおきすぎ」(258 頁)、「産業集積は多国籍企業主導であり、裾野産業の形成も不十分であった」(259 頁)が故である。「工業化の基本は地場企業の発展にあることを今一度認識する必要があろう」(259 頁)と警告している。

主要二産業の実態

この結論を導くために本書は後半にお いて、電機・電子産業、自動車産業の実態 を各進出企業・地場企業へのインタビュー を繰り返しながら、実証分析を行っている。 その結果、①電機・電子産業においては、 「日系・・・メーカーと地場企業とのリンケ ージは弱い。・・・リンケージは日系企業同 士で強化されている」(185 頁) との特色 を指摘し、さらに「地場企業が自らの戦略 を持つ」(187頁)ことを求めている。② 自動車産業について、部分的には「国策と して裾野産業の育成が進められ、プロトン 社が強力に地場企業とのリンケージを拡 大してい」(218頁) き、「企業間技術移転 の有効性を示唆し」(218頁)「技術だけで なく、より広い意味での経営資源の移転が ある」(219頁) ものの、今のままでは「輸 入代替産業として、また、国民車メーカー

として長年に渡って保護されてきたプロトン社が短期間に国際競争力を持つことは極めて困難である。」(220頁)と断じている。

特に自動車産業について第7章で、主成分分析を行い、プロトン社のベンダー66社が、ブミプトラ系、華人系、外資系の3グループに抽出されることを明瞭に示し、この順で、各グループがプロトン社からの支援を高く評価している(逆に言えば、プロトン社への依存度が高い、プロトン社から独立はしていない、評者)ことを実証的に明らかにしている。特にこの分析は興味深く、高く評価されて良い。

構成

以上の実態を踏まえた結論に至るまで の本書の構成を紹介しておこう。全体は3 部構成となっており、最初の2章は MNC に関する理論分析で、本書の対象を限定し、 工業化と MNC の、とりわけハーシュマン の連関効果、小島の MNC による生産性改 善効果を強調する。工業化にとって MNC は静態的 (短期的ではない、評者) な雇用・ 輸出などの量的増大効果だけではなく、地 場産業を通じてリンケージ・スピルオーバ ーすることにより動態的(長期的ではない、 評者)に「累積的循環過程」(45 頁)をも たらすことによってこそ工業化は質的に 進展するとしている。今ひとつの視点とし て東アジア「域内の発展段階の異なる国々」 に囲まれたマレーシアを強調している。全 体として工業化と MNC に関する、とりわ け東アジア工業化の経験の分析に関する、 コンパクトで優れた展望となっている。

中間の第3章から第5章では、ゴム・スズ・原油などで代表されていた一次産品輸

出のマレーシア経済が大きく構造変化し、 政策的に誘致された MNC が接ぎ木的に飛 び地において操業し、輸出を指向する電 機・電子産業を大宗とし、輸入代替する国 策自動車産業を含む製造業が主体となっ たことを示す。従ってこの MNC からのリ ンケージによる地場企業への産業技術基 盤確立こそが問題となった。しかし残念な がらマレーシアにおける MNC からの現地 調達比率は、台湾・韓国のそれが年々上昇 した先達の経験とは異なり、極めて限られ たものでしかなかったとしている(144頁、 確かに重要な指摘である。が、MNC から の技術移転効果はこうした量の問題だけ ではなく質的に、地場産業による、R&D 等への製品高度化、全般的な技術変化もま た問題ではないか。この質的変化を示そう とした第4章は両者の違いは示すものの、 地場産業のMNCによる技術変化を必ずし も示すものとはいえないであろう。この点 は今後の課題である。評者)。以上を受け て最後の3章では具体的に、電機・電子産 業、自動車産業について分析し、その地場 産業へのリンケージを上記のようにまと める。

残された課題

付加的に、本書が依拠するような伝統的な工業化論では捉えていないマレーシアにとっての課題を、オランダ病(資源輸出による非工業化)に興味ある評者として示しておきたい。①工業化を経験した多くの先進工業国(日本、NIESを含み)は一般的に繊維・衣服・身の回り品産業を始発産業としていた歴史的事実から省みると、これら産業の隆盛が必ずしも顕著ではないマレーシアの経験はどう捉えるか、②さら

にこれに関連して ITC の技術革新 (衛星 からの情報伝達など) がもたらした特異な 経済発展パターン、インドやフィリピンの ITC サービス産業の経験、③イスラム国家 マレーシアの今一つの大きな特色 (ハラール製品、イスラム金融など) をどう取り込むか、④近年顕著となってきている MNC の送り出し国としてのマレーシア、などが 今後取り組むべき新しい課題ではないであろうか。

(文眞堂、2010年3月、293ページ)

(よこやま・ひさし 津田塾大学)

【エッセイ】

知識探訪――多民族社会マレーシアの横顔を読む

マレーシアは、世界のさまざまなものを内に取り入れ、新しいアイデアを常に世界 に向けて発信している社会です。

植民地化やそれ以前の経験から民族混成社会として形成されたマレーシアは、世界遺産として認められるほどの民族的多彩さを持つとともに、イスラム経済の分野で世界を先導しようとする積極性も備えています。国内では、ブミプトラ政策によって安定と成長をはかる一方で、教育を通じて人材育成の努力を重ねてきました。多数派であるマレー人はイスラム教を日々の暮らしの参照点としていますが、主要三民族のほかに多彩な民族世界があり、また、近隣諸国出身の外国人も成長と多様化をもたらす存在としてマレーシア社会に欠かせない存在です。このように多種多様な人々が集まるマレーシアでは、いろいろなメディアを利用して意見の調整がはかられてきました。

「知識探訪――多民族社会マレーシアの横顔を読む」では、マレーシアの日常生活で 見られるものごとを切り口に、多民族社会マレーシアの横顔を紹介します。

■歴史と社会――混成社会のかたちと成り立ち

クランタンの思い出 (坪内良博)

マラヤ共産党書記長陳平の死 (東條哲郎)

■政治と経済――ブミプトラ政策という挑戦

国民車プロトンの行方(畝川憲之)

「守り」に入ったマレーシアのTPP外交(鈴木絢女)

ロケットは月に着陸できるか? 総選挙での野党連合の発展(篠崎香織)

33年の長期政権にピリオドが打たれるサラワク政治(川端隆史)

■イスラムと宗教――日々の暮らしを支える参照点

化粧品などに見るハラールの拡がりと「信頼」 (砂井紫里)

「ほんまもん」の日本食とイスラム食文化(藤川武海)

■メディア――民族混成社会に公共圏を作る

日本のマレーシア化? 機密保護と情報公開(伊賀司)

■教育――国際化と競争で人材育成

サバの「ユニセフ学校」(金子奈央)

■民族――「三民族」では語りきれない多彩な民族世界

ボルネオ内陸先住民族の移動性 分水嶺を越えて(祖田亮次)

■近隣諸国――近しき仲にも垣を結え

「スールー王国軍」を名乗る武装集団(山本博之)

このコラムは、JAMSの協力による『The Daily NNAマレーシア版』の月刊コラム「知識探訪—多民族社会の横顔を読む」(2013年3月~2014年2月掲載分)を再掲したものです。再掲にあたり表現を一部変更し、写真や図表は割愛しました。執筆者の所属先は原稿発表時のものです(原稿発表日は本文の末尾参照)。過去の記事はJAMSウェブサイトで閲覧できます。

クランタンの思い出

坪内良博

初めてクランタンを訪ねたのは1965年のことです。クダ州のアロールジャングスと呼ばれる地域で農村定着調査を終えて、他の州の様子を少しばかり見ようと、アロールスターを発って、コタバル空港に到着しました。赤っぽいクダの土を見てきた目には、白く輝くクランタンの砂地は別世界のように感じられました。

当時アロールスターには隣室との境の壁の上部が金網で張られたようなホテルしかなかったけれども、コタバルには浴室付きの部屋を備えたホテルが2つもありました。夜になるとホテルの屋上では、耳を聾するばかりの音楽とともに、ビールなどが供されていました。ホテルの近くの市場の主役は女性で、そこは活気に満ち溢れていました。車を雇って英国の人類学者ファース夫妻が調査した海岸部へ行くと、漁から帰ってきた小舟を砂浜に引き上げる作業が男女入り混じって進行していました。

1970 年から、クランタン州パシルマス郡で農村調査をすることになりました。最も長くは1970年から71年にかけての1年余、その後2000年まで1、2カ月程度の滞在を何度か繰り返しました。小さな家を入手して調査集落の中に住むことも考えたのですが、結局、電気と水と便所を確保するためにパシルマスの周辺から自動車で通う体制になりました。調査費の半分を割いて買ったトヨタ1000は、時には、定員をはるかに上回る同乗者とともにクランタン全域を駆け巡ることになりました。クランタンにはまだ日本車は普及しておらず、ガソリンスタンドの華人のメカニックがマニュアルを見ながら整備をしてくれました。

調査地として選んだのは、クランタン川中 流域の天水田とゴムタッピングを生業として きた集落ですが、タバコ耕作が導入されると 奥地の開拓などで外へ出ていた人々が戻り、 やがてシンガポールへの出稼ぎが人々の生活を支えるようになりました。家屋も、アタップ葺き、編み竹壁の高床形式が減り、シンガポールから学んだブロック造り平土間形式が取り入れられてきました。モスクの外観も目を見張るほど良くなりました。

パシルマスで借りた家の近くにも、調査集落の南端にも、イスラムの寄宿学校(ポンドック)があって、人々の宗教生活のよりどころになっていました。学校教育の普及とともにポンドックに学ぶ若者が減って、代わりに、そこで余生を過ごそうとする高齢者が増加した。宗教とといて、クランタンから弱小ポンドックが増加が失する日も遠くないと思われました。宗教教師(トッグル)は、故人の法事に呼ばれたり、信仰にかかわる説教をしたりして人々から尊敬され、日本の寺院の住職よりも強く住民の生活に溶け込んでいるけれども、コーランを開いても読むことさえ困難な住民が多かったのです。

クランタンが日常生活に至るまでイスラム 色を強めたのは、私の予想を超えていました。 私は、その頃、世界中で世俗化が進むという 「近代化」の定式を信じていたのです。イス ラムの強化は、断食月の監視体制や、女性の 服装など、外部から見えるところで目立ちだ し、コタバルでは豚肉を使った中国料理も賞 味できなくなりました。最初のパシルマス 在から10年も経ってからのことでした。1970 年頃、クランタン州庶民の強いイスラム志向 は、彼らのマレー人としての誇りが政治にシ ンボル的に表れた姿に過ぎないと考えていま した。イスラムは、その後、クランタンの人々 の内面にも、これまでになかった変化をひき 起こしたのでしょうか。[2013.8.27]

(つぼうち・よしひろ 京都大学・名誉教授、 甲南女子大学・名誉教授)

マラヤ共産党書記長陳平の死

東條哲郎

2013年9月16日、マレーシア成立50 周年の 祝祭ムードに包まれていたこの日、バンコク でマラヤ共産党書記長の陳平(Chin Peng) が 亡くなりました。

1924 年、ペラ州に生まれた陳平、本名王文華(Ong Boon Hua) は、1940 年にマラヤ共産党に入党しました。折しも、華人社会を中心に抗日運動が活発となっており、1941年12月に日本軍がマレー半島に上陸して占領を開始すると、陳平は同党が組織したマラヤ人民抗日軍(MPAJA)の中央軍事委員として抗日ゲリラを指導しました。戦後イギリスが復帰すると、MPAJAはイギリスとの協調路線を模索し、1945年12月に解散しました。

しかし、戦後の冷戦体制下で、イギリスと マラヤ共産党の対立は徐々に高まっていきま した。1947年、陳平はマラヤ共産党の書記長 に就任しましたが、この時期、マラヤ共産党 の活動がイギリスの弾圧で行き詰まり、1948 年6月にマラヤ共産党は武装闘争路線に転換 しました。これに対し、政府は非常事態宣言 を発令し、マラヤ共産党を非合法化し、鎮圧 に乗り出しました。マラヤ共産党の活動は 徐々に困難となり、1955年に和平会議が決裂 すると陳平は公の場から姿を消し、1961年に 中国に脱出し、中国から武装闘争を指導しま した。闘争が行き詰まる中、1980年代初頭か ら陳平は政府との話し合いを模索し、1989年、 南タイのハジャイで和平協定が成立し、マラ ヤ共産党の武装闘争が終わりました。

和平成立後、陳平はマレーシア帰国を禁じられ、タイを中心に生活していました。陳平は近年、死ぬ時は祖国マレーシアで死にたいと度々訴えていましたが、軍や警察幹部などの強い反対のため、帰国が認めらないままバンコクで客死することとなりました。平和的独立を果たしたマレーシアにおいて、軍や警

察で前線に立っていた人々はマラヤ共産党鎮 圧での貢献を非常に重視しており、陳平の帰 国を認めることは出来なかったのです。

2000年代に入り、マラヤ共産党や左派が必 ずしも華人のみの集団ではなく、他の民族の 人々も関わっていたことが再認識されるとと もに、彼らもマレーシアに対する愛国の念は 変わらず、その上で、自身の思想・信条に従 い行動したのだと再評価する声が出てきまし た。近年では、2011年に野党全マレーシア・ イスラム党 (PAS) の副総裁補モハマド・サ ブが、ブキッ・クポン事件のリーダーである マラヤ共産党のマット・インドラはイギリス 植民地統治に対する抵抗運動の真の英雄であ ると発言しました。ブキッ・クポン事件とは、 1950年、マラヤ共産党のゲリラがジョホール 州ムアル近郊のブキッ・クポン警察署を襲撃 した事件です。この事件の首謀者を、野党指 導者が英雄と評価したことに対し、ナジブ首 相をはじめとした与党政治家が反応し、大き な話題となりました。

マラヤ連邦独立から56年、マレーシア成立から50年が経ちますが、マレーシアにおいて誰が独立の英雄なのかというテーマは、未だにマレーシアの現代政治・社会を強く反映しています。ただし、陳平が最後まで帰国することができずバンコクで客死したということ自体が、国論を二分する与野党の論争の的となる、ないし、陳平の死が左派の動きを活発化するといった現代政治を動かす要因になるとは考えにくく、その意味で、陳平の死は、戦後史の一つの時代が過ぎ去ろうとしていることを示していると言えるでしょう。[2013.10.29]

(とうじょう・てつお 立教大学兼任講師・ 東京大学人文社会系研究科研究員)

国民車プロトンの行方

畝川憲之

今から30年前、1983年5月プロトンが設立 され、1985年に最初の国民車、サガの製造が 開始された。1980、90年代において、プロト ンは関税・非関税的手段による保護のもと、 順調に成長を遂げた。しかし、1990年代末ご ろから世界貿易機関 (WTO) や東南アジア諸 国連合 (ASEAN) 自由貿易協定 (AFTA) に よる自由化のプレッシャーが強まる中、保護 政策の継続が困難な状況へと進んでいった。 関税による保護が撤廃され、自由化による競 争にさらされる中、プロトンはロータス社を 買収し技術移転を図った(一方で、三菱自動 車はプロトンから撤退した)が、マーケティ ングなどに失敗し、プロトンの国内シェアは 減少する一方であった。プロトンの国内シェ アが1995年の61.3%から2007年には24.2%に まで低下する一方、1993年に第二の国民車メ ーカーとして設立されたプロドゥアはシェア を伸ばしており、2006年には国内シェアの 31.2%を占め、プロトンを抜きトップに立った。 そこには、2002年にダイハツと三井物産が プロドゥアの株式の51%を取得し、その結果 プロドゥアがダイハツ (トヨタ) の技術や生 産工場、販売ネットワークを利用できるよう になったという背景がある。これに対して、 プロトンもフォルクスワーゲン (VW) やゼ ネラル・モーターズ (GM) などとの連携の チャンスはあったものの、株式の50%以上を 外資に譲り、外資のコントロール下に入るこ とを拒絶し、現在まで巨大自動車メーカーの バリューチェーンに入ることなく、主に自社 による技術革新、市場開拓を進めている。た だし、三菱やホンダなどの日系メーカーとの 技術提携を結び、またマレーシア政府はマレ ーシア日本自動車産業協力 (MAJAICO) の 下、日本からの技術移転や人材育成を通じて プロトンの競争力強化を図っている。こうし たプロジェクトから一定の成果は得られたも のの、外資と戦えるだけの競争力の獲得には 至っていない。

それではプロトンはどのような方向へ進むのだろうか。今後の行方として二つの可能性が考えられる。一つは、国民車を製造するというプライドを捨て、巨大自動車メーカーバリューチェーンに入り、技術や生産工場、販売ネットワークを利用し競争力をつけるというプロドゥア型の採用である。中身は別可して、これはプロトンブランドの維持を可ととするであろう。もう一つは、現状通り、いうたの保護の下で競争力の強化を図ろうというものである。これは単なる時間稼ぎに過ぎず、プロトンは技術やマーケティングの遅れを取り戻すことはできない。自由化が進む中、プラ・ンはいつか淘汰されることとなるであろう。

2012年3月、DRBハイコムがプロトンを買 収し、民営化することが発表された。プロト ンが国民車という縛りから解放され、合理化 と競争力の強化へ向けて進むことが期待され た。しかし、この買収劇はプロトンをマレー シアの手の中に維持しておきたいという政府 の考えによるものであると言われており、ま た民営化後も約5億リンギもの補助金が与え られているように、プロトンは現在も政府の 強い影響下にあると言える。つまり、プロト ンがプロドゥア型を採用するとは考えられず、 政府の保護の下で競争力の強化を図るという 現状から抜け出すことはないであろう。現在 プロトンは、外資との協力関係を結ぶ方向へ は進んでいるものの、外資のコントロール下 に入ることはないため、彼らの技術や販売ネ ットワークの利用が許されることはなく、遅 れを取り戻すことはできないであろう。結果 として、政府が打ち出しているハイブリッド 車(HV)の開発、輸出の拡大はうまく進む とは考えられず、プロトンの将来は決して明 るいとは言えない。[2013.6.25]

(せがわ・のりゆき 大阪学院大学国際学部・ 准教授)

「守り」に入ったマレーシアの TPP 外交

鈴木絢女

マレーシアは、2010年3月に環太平洋パー トナーシップ (Trans-Pacific Partnership: TPP) 交渉への参加を決定した。同国の国際 貿易の約1/3を占めるTPP加盟国・交渉国と の自由貿易協定 (FTA) 締結によって、国内 企業の競争力を高め、高付加価値製品の生産 国および投資先としての地位を確立すると いうのが、政府の狙いである。これに加えて、 情報通信やバイオテクノロジー分野の技術 や資本と、東アジアにおけるバランサーとし ての役割を期待してアメリカに接近するナ ジブ・ラザク首相の外交戦略、さらには、外 からのプレッシャーによって、ブミプトラ (マレー人と先住民)への優遇政策是正を含 む構造改革を進め、高所得国家入りに向けて 弾みをつけようとする政府の戦略も透けて 見えていた。

しかし、総選挙の興奮が落ち着きはじめた 今年(2013年)6月以降、TPP締結反対の声 がにわかに強くなった。反対の声を上げてい るのは、労働組合、消費者組合、マレーシア エイズ協議会をはじめとする保健・医療分野 の団体、マレー人経済行動委員会(Malay Economic Action Council: MEAC)などであ る。これらの団体は、「TPP反対連合(Badan Bertindak Bantah TPPA)」を組織し、議会 や米国大使館でのデモや、議員を通じた反対 表明を行ってきた。

反対派の論点は次のとおりである。まず、知的財産権保護によりジェネリック薬品(後発医薬品)へのアクセスが制限され、医療コストが上昇する可能性がある。また、投資家と投資受け入れ国の間の投資紛争解決手続き(Investor State Dispute Settlement: ISDS)に関しては、外国のタバコ、医療品、食品会社などが、国民の健康や生活を守るためのマレーシア国内の政策を協定違反として訴える可能性があり、さらに、国内の裁判所のみならず国際仲裁による紛争解決も予定されていることから、国家主権を侵害しうる。このほ

か、政府による労働者保護や訓練、最低賃金 などに異議が唱えられる可能性があることへ の懸念も表明された。

これに加えて、マレー人商業会議所やMEACは、ブミプトラ企業の代表としてTPP 反対の最先鋒となっている。具体的には、関税撤廃によるブミプトラ中小企業の競争力低下に加えて、これまでブミプトラ企業に優先的に政府調達を割り当てていた国有企業や政府系企業の活動が制限される可能性を懸念している。与野党はこのような運動に賛同し、超党派のコーカスを組織し、政府との交渉を続けている。

これを受け、交渉を担当してきた国際通商 産業省(Ministry of International Trade and Industry: MITI、通産省)は、「反対連 合」との協議や一般向けの「TPPオープンデ イ」を開催し、国内の合意獲得に努めている。 さらに政府は、8月、(1)医療費高騰をもたら すような知的財産権規定には賛成しない、 (2)交渉妥結期限にはこだわるべきでない、 (3)中小企業およびブミプトラ企業について は、TPPの影響調査を実施し、国内の政府調 達における優遇措置の維持を可能にするよ う努め、また、自由化期間の延長や例外規定 の挿入を目指す―といった方針を閣議決定 した。

政府のこのような「守り」の方針は、明らかにTPP反対派の意見をくんだものである。 長期政権を担ってきた与党国民戦線 (Barisan Nasional: BN) は、今年5月の選挙で、下院222議席のうち133議席を確保したものの、得票率では47.4%と、野党に3.5ポイント及ばぬ辛勝となった。支持基盤の弱い政府は、反対派の声に耳を傾けざるを得ない。とりわけ、BNの辛勝を農村部マレー人票やマレー系企業が支えたことで、ブミプトラ経済団体の発言力が一層強化されることになった。

権力維持を優先し、国内グループに妥協す

る現在のナジブ政権の姿は、自由化により国際競争力を高め、経済構造改革を進め、マレーシアを高所得国家入りの軌道に乗せるというかつての攻めの姿からはほど遠い。政府は、協定締結に際しては議会の支持を得ると述べているが、協定内容の落としどころについては多くを語らない。オバマ大統領欠席の影響

もあり、「大筋合意」見送りとなった10月上旬のTPP会合は、国内の合意形成に手間取るマレーシア政府には天佑と映ったかもしれない。[2013.11.26]

(すずき・あやめ 福岡女子大学・講師)

ロケットは月に着陸できるか? 2013 年総選挙での野党連合の発展

篠崎香織

「野党連合に汎マレーシア・イスラム党 (PAS) がいる限り、野党連合は選挙に勝てない」——こうした考えは、マレーシア政治において半ば当然視されてきた。野党連合・人民連盟 (PR) は、構成党であるPASがマレーシアのイスラム教国化を掲げているため、華人など非ムスリムの支持を得にくいと言われてきた。実際1999年にPAS、国民公正党(Keadilan、人民公正党:PKRの前身)、民主行動党 (DAP) などが野党連合・代替戦線(BA)を結成したが、PASがマレーシアのイスラム教国化を志向する論調を強めたため、華人を主な支持層とするDAPがBAを脱退した経緯があった。

しかし今回の総選挙では、こうした考えが 当てはまらない状況が発生している。それは、 総選挙でのシンボルマークをめぐりDAPが 苦境に立たされた中で顕著化した。

マレーシアでは投票用紙に候補者の名前とシンボルマークが印刷されており、支持する候補者に×印を付ける。そのため候補者は、名前とシンボルマークを全面に押し出して有権者に支持を訴える。シンボルマークは、選挙委員会が定めた絵の中から選ぶことととれている。しかし、条件を満たせば政党のロゴをシンボルマークとすることもできる。その条件とは、政党が発行したロゴの使用許可書を候補者が選挙委員会に提出することと、その政党が結社登録局の認可を受けていることである。

DAPは選挙公示目(4月20日)直前に、結社登録局から衝撃の通達を受け取った。それは、2012年12月に行われた同党の党役員選挙で手続き上の不備があったことが疑われるため、現在の党役員を認めないという通達であった。これにより、DAPの書記長が発した文書であっても、党役員でない者からの文書は効力を持たないとして選挙委員会に却下される可能性が生じた。

DAPにはロケットをモチーフとする伝統のロゴがある。しかしそれが使えなければ、DAPの候補者は、選挙委員会が指定したシンボルマークの下で、あたかも無所属の候補者のように、DAPなど存在しないかのように選挙を戦わねばならなくなる。

苦境に立たされたDAPはPASやPKRと協議し、万が一の場合、DAPの候補者は、半島部では月をモチーフとするPASのロゴを、サバとサラワクではPKRのロゴを自身のシンボルマークに登録すると決定した。

このことが発表されると、交流サイト (SNS) やインターネット上に華語の書き込みが多数現れた。テレサ・テンの名曲「月亮代表我的心(月が私の心を映す)」を引用したり、「ロケットはついに月に着陸した」などと言ったりして、DAPの候補者がPASのロゴを使用することになってもそれを受け入れようという声が挙った。

与党連合・国民戦線(BN)は、「DAPへの一票はPASへの一票、賢い選択を」という広告を打ち出していた。しかしこの広告を逆手にとり、「確かに賢い選択だ」、「宣伝してくれてありがとう」などのコメントが書き込まれた。PASの精神的指導者ニック・アジズが「些細な問題と思う人もいるが、ロゴは党の闘争とプライドを表している」と発言してDAPに同情を示すと、この発言がネット上で急速に拡散され、ニック・アジズへの賞賛が挙った。

結社登録局は最終的にDAPにロケットのロゴの使用を認め、騒動は一応収まった。その後に残ったのは"ロケット"と"月"の接近であった。マレーシア政治に新たな構図が現れつつあるのか。今後の展開が大いに注目される。[2013.4.30]

(しのざき・かおり 北九州市立大学・准教授)

33年の長期政権にピリオドが打たれるサラワク政治

川端隆史

1981年からサラワク州首相をつとめてきたタイプ・マフムード氏が今年(2014年)2月、近く引退する意向を表明した。タイブ氏の引退説は何度もささやかれたが、今回こそタイブ氏は2月28日に州首相を辞任して33年間の長期政権に幕を引く模様である。

マレーシア政治では、最大与党の統一マレー国民組織(UMNO)がマレーシア全州に支部を張り巡らせているというイメージが強いが、サラワク州はUMNO支部が存在しない唯一の州である。タイブ氏はサラワク統一ブミプトラ・プサカ党(統一ブミプトラ保守党=PBB)というサラワク最大政党の党首であり、PBBは連合与党・国民戦線(BN)の構成党である。

筆者は、タイブ氏が引退表明をしたときには、後継者は長らく最有力視されてきたアバン・ジョハリ氏(サラワク州住宅相兼観光相、PBB副総裁)になるのではないかと思ったが、アデナン・サテム氏(サラワク州特任担当相、PBB情報局長)が後継者として指名された。ジョハリ氏の発言によれば、後継候補として有力だったジョハリ氏、サテム氏、そしてアワン・トゥンガ氏(サラワク州資源計画・環境相兼公共事業相兼産業開発相、PBB上級副総裁補)の三者で話し合いを持ち、その場でもサテム氏で合意に至ったとのことである。

サテム氏は他の2名と異なり連邦政府の閣僚経験を持ち、今後、中央政界との関係がより重要になるサラワク州政治にとっては貴重なキャリアを持っていると言えよう。一方で年齢に注目すると、サテム氏68歳、ジョハリ氏64歳、トゥンガ氏60歳であり、今後、順送りで州首相が引き継がれるという観測も成り立つ。

サラワク州とサバ州の動向は、現在のマレーシア政治において重要である。2013年の総選挙は2008年総選挙に続き、与野党が拮抗する結果となった。現在BN政権を支えている

のはサバ州とサラワク州である。2013年の総 選挙結果はBN133議席対野党連合・人民協約 (人民連合=PR) 89議席である。

BNは133議席のうちサバ州で22議席、サラワク州で25議席と東マレーシアだけでBNの獲得議席のうち34%と3分の1を占めている。これに対して、PRはサバ州で3議席、サラワク州で6議席と獲得議席中10%にすぎない。他方で半島部だけみればBN86議席対PR80議席とまさに二分している状況である。すなわち政権交代のキャスティングボートはサラワク州とサバ州という東マレーシアが握っている状況なのである。

サバ州では過去に野党政権だった経緯もあり、サバ州が野党側に寝返るリスクについてはしばしば議論されている。サバ州は石油鉱区採掘権のロイヤルティー収入の分配をめぐる政治化しやすい敏感な問題もある。

しかしサラワク州については特殊な大規模利権は比較的少ない。一時期、アンワル元副首相が同州を地盤とするBN所属の連邦議員に対して寝返り工作をしているとうわさされた時期もあったが、サバ州ほどに寝返りリスクが議論されることはあまり無かった。しかし、タイブ氏の引退に伴ってサラワク政治が動くため、今後は注目度が高くなるだろう。

目先の重要イベントはタイブ氏の選挙区の補選であり、BNは3月23日に行われるスランゴール州カジャン選挙区と同日には行うべきではないと強調している。カジャン補選はアンワル氏が立候補するため、BNは政権交代というイシューがサラワク州に飛び火することを強く警戒している。

また中長期的には、2016年に任期切れとなるサラワク州議会の選挙が重要である。仮に州議会選挙でPRが伸長すれば次回の連邦下院総選挙(2018年までに実施)にも影響が及ぶ。それをにらんでBNは、PBB新体制の下で初めて選挙を迎えるサラワク州をてこ入れ

する動きを強めるであろうし、PRはBNの牙 城を突き崩そうと攻勢をかけるだろう。

このようにサラワク州の政治動向は中央政界の政権交代につながるインパクトをもたらす可能性を孕んでいる。PBBの権限委譲プロセスは取りあえず円滑に進むとみられるものの、野党が始動したばかりの隙を衝いて政治

工作を活発化させる可能性もある。当面、サラワク州政治は注意深くフォローしていくべきだろう。[2014.2.25]

(かわばた・たかし 東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所・共同研究員)

化粧品などに見るハラールの拡がりと「信頼」

砂井紫里

「そこが問題なのよ!私はずっと日本の化粧品を愛用してきたけれど、ある時、胎盤を使っているということを知って、それは私にとってハラールではないから使うのをやめたの。その化粧品はとてもよかったのだけれど」マラヤ大学での打ち合わせが終わり雑談をしていた時、化粧品の使用について話題になった。直接、肌や粘膜に接するものだから、その使い心地や効果ともに化粧品もハラールなものを使いたい、と彼女は語る。

肌に直接つけるスキンケア・化粧品、口腔に使うマウスウォッシュ・歯磨き粉、ベビーパウダーなどの赤ちゃん用品といったパーソナルケア商品についても、マレーシアでは国内のハラール規格「MS 2200: PART1: 2008」が設定され、規格に準じた認証を取得した製品にはハラールロゴがついて商店に並んでいる。その規格は、食品と同様に、原材料から調整・生産過程・流通・機材・包装・ラベルの全過程でのハラール性が認証の要件となっている。

ありとあらゆる製品にハラールのマークをつけることに懐疑的な声もあるが、消費者団体やハラール関連機関では、化粧品やパーソナルケア商品に特定の動物や人体由来などムスリムにとって禁じられた成分がおまれている可能性があることを消費者に注意を促している。冒頭の女性の場合は、化粧成分に含まれるコラーゲン原料の胎盤が動物由来のものだったので、彼女にとってはハラールではないということだった。一方、化粧品を選ぶときには、そもそもその製品がハラールかどうかは考えないというムスリム女性も多い。

今春開かれた国際ハラール見本市 (MIHAS)においても、各国の食品・飲料 や原材料・包装機材等と並んで、健康食品や 化粧品・精油・香水などのブースが並ぶ。 いくつかのブースで製品とハラールについて話を聞いた。ココナツオイル製品のブースでは、自然素材、身体に良いことを全面に出し、ハラールの証書を机の上に展示していた。肌・頭皮・口腔への添付のほか、飲用することで甲状腺や高血圧、内臓疾患にも効力をあるという。「ハラール認証の申請過程は工場の監査、原材料の詳細、モニタリング等、手続きがとにかく面倒くさくて時間がかかるけれど、ハラール認証を獲得することで利力があるけれど、ハラール認証を獲得することであるけれど、ハラール認証を獲得することに消費者の信頼を手にいれるのよ」と販売員のナットラーさんが教えてくれた。「信頼」は、製品やサービスにおけるハラールを考える上でのキーワードのひとつといえよう。

アロマ製品の製造と自社の製品を用いたスパを経営する別の女性は、ハラール認証を現在申請中とのことだ。認証獲得までにはまだ時間がかかるが、製品は無添加・自然由来・有機でとても良いものであることを強調した。

製品のラベルやチラシなどでも、有機・自然由来・無添加・アルコール不使用・香料不使用・動物実験なしなどのことばが並ぶ。健康や肌に良いこと、高品質と並んで、こうしたことばもまた製品の魅力を増し、消費者の「信頼」を導いている。これらのことばは、ハラール製品に限らず、非ムスリム消費者はいうまでもない。より良い、好ましいとされる価値観がハラールに接合していく。化粧品やパーソナルケア用品におけるハラールは、食品以上に非ムスリム消費者にとっても親和性が高く、共感し易いものなのかもしれない。[2013.7.30]

(さい・ゆかり 早稲田大学イスラーム地域 研究機構・研究助手)

「ほんまもん」の日本食とイスラム食文化

藤川武海

「ほんまもん」の日本食に精通する外国人は決して多くない。これは提供者側に非があるからと言えよう。経営者や調理人が現地人である海外の日本食レストランの中には、ほんまもんの日本食とはかけ離れた食事を客に提供する店が多い。これは単に経営者や調理人の伝統的な日本の食文化に対する理解の欠如が理由の場合がある。

しかし、たとえ伝統的な日本の食文化に精通しているとして、必ずしも「ほんまもん」の日本食を提供しないレストランは少なくないのが実情だ。日本食レストランの顧客の多くが現地人である店もあり、そのような店ではある程度現地人の舌にあうようにアレンジするのが顧客のリピート率向上に不可欠となる。

前置きがやや長くなったが、ムスリムの場合を考えてみよう。ムスリムは「ハラール食」と呼ばれるイスラム教の戒律で許可された食べ物しか口にすることができない。豚肉は禁忌であり、含有量の多少を問わずアルコールを含む料理は厳禁である。

筆者は約4年半イスラム教を国教とするマレーシアにて居を構えた。マレーシアには多くの日本食レストランがあり、それらは二つのタイプに分かれる。一つは「非ハラール」の、二つ目は「ハラール」の日本食レストランである。前者は日本より空輸によって取り寄せた食材や、本みりん等の調味料を使った料理を提供する高級レストランを含む。何度か訪ねたが、そこでムスリムの顧客を見かけることはなかった。当然である。ムスリムが非ハラールのレストランで食事をとることは許されていないからだ。

非ハラールとハラールの日本食レストランの違いは何であろうか。一言でいえば前者は非ハラールの食材や調味料の使用が許され、後者ではそれらの使用は厳禁である。マレーシアにあるハラールの日本食レストランの多くが回転寿司チェーン店で、伝統的な日本食

を堪能することは非常に困難だ。

なぜだろう。伝統和食は素材の味を生かした薄味が基本である。それに対してマレーシアでは香辛料や調味料を多く用いた料理が多い。果たして理由はこれだけだろうか。否、伝統和食において頻繁に使われる調味料にも一因があるのだ。砂糖や塩はムスリムによっても日常的に消費されるものの、アルコールを含むみりんや酒の使用は固く禁じられている。寿司を作るのに無くてはならない酢にもアルコールや酒粕が含まれているのである。日本食は薄味を基本とするものの、みりんや酒などの調味料を一切使わずに作ることは容易ではない。

2012 年8月、京都新聞で「京料理でイスラム食」を題とする記事が掲載された。記事は京都外国語大学の池崎宏昭教授をプロジェクトリーダーとし筆者が共同研究者を務める「京料理のハラール弁当創生事業」プロジェクトの活動を取材した記事である。同プロジェクトの下、同大学の学生が国立マレーシア科学大学を訪問し、マレーシア人の日本食に対する意見や認識の調査を行った。

マレーシア科学大の学生を招き、全員が日本人である京都外国語大学生と、全員がムスリムであるマレーシア科学大の学生が共同でメニューを作成し、ハラール食の弁当作りを行った。弁当は卵焼きなど伝統和食の基本を押さえた代表的なおかずを織り込んで作成された。

特筆すべきことは、マレーシア科学大の学生によって使用された食材と調味料は京都市内にあるスーパーマーケットで購入されたものである。調理過程の味付けにおいて、みりんや酒を含んだ調味料が使えない等の理由で試行錯誤があったが、学生がアイデアを出し合って(例えば、みりんの代わりに蜂蜜を使う等)作った料理はどれも好評だった。

マレーシアから来日した学生のほとんど全員にとって初めての来日となった。つまり、

日本で日本食を口にしたことがなかったのだ。 筆者は学生に、来日前と比べて日本食に対す る意識が変わったかどうかを尋ねたところ、 多くが「変わった」と答えた。味付けや盛り 付けが在マレーシアの日本食レストランで提 供される料理と日本(京都)でじっさいに味 わった料理でかなり異なるとのことだ。

ムスリムにとって「ほんまもん」の日本食 を味わうには、少なくとも現時点では、来日 しそれなりのレストランに行く気構えと財布 が必要となるようだ。[2014.1.28]

(ふじかわ・たけみ 追手門学院大学・准教授)

日本のマレーシア化? 機密保護と情報公開

伊賀司

日本では特定秘密保護法案が衆参両院を通過して公布され、1年以内の施行が予定されている。特定秘密保護法について各方面から様々な反対がなされているが、筆者は機密に関して「日本のマレーシア化」が進んでいると感じた。以下、日本での議論の参照のためにも機密保護と情報公開をめぐる近年のマレーシアの状況を紹介し、そこから得られる課題を指摘する。

国家機密法とその問題

マレーシアで日本の特定秘密保護法にあたるのは国家機密法である。国家機密法は、閣議、州行政評議会、治安・防衛・国際関係にかかわる文書を機密扱いとすることを定めている。これらの分野の機密指定については、大臣、州首相や彼らに任命された公務員が指定権限を持つ。指定された機密について、一定年数を経た後の自動解除の制度はなく、機密指定解除は指定を行った上記大臣らのみが解除可能である。さらに、上記大臣らの機密決定の判断は裁判所による司法審査を受けない。

こうした国家機密法の規定は、機密の定義 が曖昧であることや機密の指定・解除に行政 の大幅な裁量が認められることから、ジャー ナリスト、野党、市民社会組織などから長年 批判されてきた。

機密の定義の問題でいえば、治安・防衛・ 国際関係以外の国民生活に直接かかわる情報 でさえも国家機密法によって秘匿されるケー スが散見される。最近の例では、スランゴー ル州で民営化された水道事業をめぐって、連 邦政府、州政府、民間水道企業との間で交わ された民営化の協定書と監査報告書が機密扱 いで公表されていない。また、中等学校(フ オーム5)の理数系科目の試験の合格点に関 する情報が機密扱いで明らかにされない事例 もあった。

情報公開の動きと刑法改正

国家機密法を批判してきた野党は、2008年 総選挙で5州の州政権を得たが、これら野党 州のうちスランゴール州とペナン州では国家 機密法への挑戦として、州レベルでの情報公 開法が立法化された。特にスランゴール州の 情報公開法では、市民社会組織からの意見が 反映される形で法案が修正され、成立しており、制定過程で重要な変化はあった。ただし、 依然として本格的な施行に至っておらず、連 邦法の国家機密法と州法の情報公開法との矛 盾を潜在的に抱えたままであり、今後の展開 が注目される。

最近の野党は、州の情報公開法制定という制度改革を通じた政府・与党への挑戦に加え、スキャンダルの暴露によっても攻勢をかけている。ナジブ政権下で最も政府・与党に対してインパクトのあったスキャンダルは、国立肉牛飼育センターをめぐって女性・家族・コミュニティー大臣の親族が経営する企業がかかわったとされるスキャンダル(NFCスキャンダル)である。人民公正党などの野党は、大臣の親族(企業)が政府からのソフトローンを使って背任行為をしたことを明らかにしたが、この時に野党の重要な情報源となったのは匿名の内部告発者からの情報であった

こうした野党の攻勢に対し政府・与党は、 内部告発者保護法の制定など一部で情報公開 に貢献する動きはあるものの、全体として機 密保護の方向に動いている。注目すべきは、 今年10月に改正がなされた刑法の203A項で あり、ジャーナリストの間では、この規定の 挿入はNFCスキャンダルが影響していると もいわれている。この203A項は、(民間人も 含む)公的業務に関与する者による情報漏洩 を禁じているが、何が漏洩を禁じられる情報 かが不明瞭で、機密指定の手続きもないため に、野党からは国家機密法よりも抑圧的であ るとの反応が見られる。

マレーシアの経験からは、機密の明確な定義と機密の指定・解除における行政の裁量の 余地を極力少なくする仕組みがないまま機密 保護の動きが進むと国民生活にも影響が出て くる恐れがあることが指摘できる。日本の特 定秘保護法の運用でこれらの点が考慮されないならば、「日本のマレーシア化」は一層進むだろう。[2013.12.24]

(いが・つかさ 京都大学東南アジア研究所・ 研究員)

サバの「ユニセフ学校」

金子奈央

サバ州では「ユニセフ学校」プロジェクトが進んでいる。これは、ユニセフ(国連児童基金)、マレーシア教育省、サバ・タスクフォース、マレーシア教員協会が共同で行っているものである。「ユニセフ学校」は、国民教育制度内で運営される正規の学校ではない。正式な位置付けは「学習センター」であり、そこで学ぶ児童生徒はマレーシア国籍を持たない外国人である。

その中でも、「ユニセフ学校」が受け入れの対象にしているのは、主にインドネシアやフィリピンから労働機会や生活の場を求めてサバ州に渡った人々の子弟で、正式な届け出のない子どもたち「未登録児童(undocumented children)」である。

マレーシア教育省調査部が2009年に実施した調査によると、7歳から17歳までの「未登録児童(マレーシア人も含む)」がマレーシアに4万人以上存在する。そのうち、マレーシア人(両親または、どちらかがマレーシア人であることが証明される場合)で、正式な届け出をしておらず、身分証明が不完全になっている子どもたちについては、適切な手順で手続きをすることで、公立の学校で受け入れをするよう対策が進められている。

一方で、「ユニセフ学校」の対象になる 子どもたちは外国人であるため、マレーシ アの公立学校に通うことはできない。現在、 マレーシアの公立学校は外国人の受け入れ を行っていないからだ。私立学校は、授業 料などを含め多くの費用がかかるため、彼 らの両親の生業や収入から考えると通うの は難しい。

基礎教育の機会を得ることさえ難しい彼らにこれまで学ぶ機会を提供してきたのは、サバ・タスクフォースの運営するKAFAと呼ばれる学習センターであった。KAFAの正式名称は「Kelas Agama Fardu Ain」で、一般的にKAFAはイスラーム教育を提供する場である。

ただ、その中でも、インドネシアやフィリピンからの「移民」を多く含む村では、彼らの子どもたちに基礎的な教育の機会を与える場としても機能してきた。これまでKAFAが担ってきた役割を「ユニセフ学校」が引き継ぐことも、このプロジェクトの目的のひとつであった。「未登録児童」の基礎教育を担当する14のKAFAを順に「ユニセフ学校」へ転換することが目指されている。

そのほかにも、インドネシア政府は、コタキナバルでインドネシア人学校を、パームオイル・プランテーションでは「コミュニティー学習センター」を運営している。また、国際非政府組織(NGO)やキリスト教団体などが、「未登録児童」たちを対象にした教育支援をサバ州内で行ってきたが、マレーシアの政府機関が直接参与した「未登録児童」に対する教育支援プロジェクトは「ユニセフ学校」が初めてであった。

2011年3月26日にコタキナバル近郊にある ヌンバック村に「ユニセフ学校」の一校目が 開校された。この学校は、「ユニセフ学校(ユ ニセフの支援で建設された学校)」と認識さ れ、そう呼ばれている。「ユニセフ学校」の 教育内容については、マレーシア教育省が取 り決めている。基本的には、3M(読み、書き、 計算)の基礎教育を中心にし、そのほかには、 道徳教育、イスラーム教育、公民科目などを 教える。これらの教育内容は、マレーシアの ナショナル・カリキュラムに基づいて決めら れている。「ユニセフ学校」で教える教員た ちに、マレーシアの教員資格を持ち、公立学 校で教えることができる教員は含まれておら ず、この村の住人が教員として養成され、教 鞭をとっている。

9月21日に、二校目となるユニセフ学校が サバ州の東海岸のサンダカンのバハギア村に 開校した。これは、ユニセフのほかにスウェ ーデンの家具販売企業であるIKEAが運営す るIKEA財団の支援も受けている。マレーシ アの国定カリキュラムを使い、教員の養成の ための研修を担当するなど、教育省が積極的 な参与をするプロジェクトであるが、政府機 関関係者たちの認識は、「ユニセフ学校」は あくまでも「国民教育制度外」のオルタナティブ教育であるということである。サバ社会 で大きな存在感を持ち、構成員ともなってい

る、これらの外国人を対象とした教育支援が、 今後どのように展開されるか注目したい。 [2013.9.24]

(かねこ・なお 東京外国語大学大学院・博士後期課程)

ボルネオ内陸社会の流域「間」ネットワーク

祖田亮次

2012年の夏、数人の研究者仲間とサラワク州の森の中、ある水系と別の水系を隔てる分水嶺を歩いて越えるという機会を得た。分水嶺を越えるというのは大変な行程のように思われるかもしれないが、ボルネオの地形は起伏が緩やかで、標高と勾配だけを考えればたいした移動ではない。

我々が歩いたのは、かつて地元の先住民が 狩猟・交易・移住などによく利用していた約 10 kmの徒歩移動ルートで、同行した地元先 住民によると、頻繁に利用して適切に道が維 持されていれば3時間で越えられるという。 実際には、この道は過去10年間ほとんど使わ れておらず、下草が繁茂し、薮こぎで予想以 上の時間を費やしたが、それでも、ジャング ル・トレッキングに戦々恐々としていた我々 にとってはやや拍子抜けの山行となった。「な んだ、こんなに簡単に越えられるのか!?」 と。

しかし、この拍子抜けの感覚を持てたことは、ある意味、成功であった。というのも、サラワクの人々が分水嶺を越えて広範囲に移動してきた歴史はよく耳にするものの、それがどれほどの労苦なのか想像がつかなかったのが、意外なほどに容易に越えられることを体験して、彼らが頻繁に水系を越えて移動してきた歴史をリアリティーを持って感じられたからである。

サラワク内陸部の諸民族は移動性が高いと言われる。彼らは、歴史的に様々な移動を繰り返してきた。その移動の目的・距離・頻度・期間などは、各集団の生業や文化とも関係しており、一様ではない。しかし、河川が重要な移動ルートであり続けたことは事実である。そして、異なる水系への移動の場合には分水嶺を徒歩で越えていた。先住民の村で過去数世代~十数世代の移住史を聞くと、先祖たちの移動履歴を伝える口頭伝承には、たいてい

「sungai (河川)」と「bukit (山/丘陵)」 の名前がセットで表れる。つまり、彼らは古 くから河川伝いの舟運と徒歩での尾根越えを 組み合わせて移動してきたのであろう。

このような、分水嶺をまたいで異なる水系 をつなぐ徒歩ルートは、サラワクの内陸部の 各地に存在し、インドネシア領においても同 様の話が聞かれる。たとえば、カリマンタン のアポ・カヤン地域で古老たちに話を聞くと、 1950年代から尾根(国境)を越えてサラワク に出稼ぎに行っていた話や、60~80年代にか けてサラワク領内に複数の分村を形成したこ となどが語られる。彼らは、カリマンタン側 の河川をさかのぼって小舟を乗り捨てたあと、 1日かけて徒歩で尾根を越え、サラワク側に 入ると新たに小舟を造って川を下り、700キ ロメートル以上の船旅の末、沿岸の諸都市へ 移動していったという。古老たちの昔話は移 動のダイナミズムを感じさせる。こうした話 から察すれば、分水嶺を越える徒歩移動は汎 ボルネオ的なものと考えてよい。

ボルネオの内陸先住民の多くは川沿いに集落を建設し、本流・支流を小舟で移動しつつ、言語や文化の異なる他集団と様々な社会的関係を築いてきた。このような水系を単位とする社会は「流域社会」と呼ばれる。ボルネオの社会を理解するには、この流域社会という単位が重要であるとされる。しかし、尾根町と社会的ネットワークの範囲は一気に拡大する。こうした移動は、隣接する流域社会を結びつけ、流域「間」コネクションとでものを構築してきた。ボルネオの社会形成史や民族間関係を議論するには、こうした移動のダイナミズムとネットワーク形成の多様性・重層性を知る必要がある。[2013.5.28]

(そだ・りょうじ 大阪市立大学・准教授)

「スールー王国軍」を名乗る武装集団

山本博之

今年(2013年)3月上旬、「スールー王国軍」を名乗る武装集団235人がサバ州東海岸ラハダトゥ郡にある沿岸部の村を占拠し、マレーシアの警察と国軍による掃討作戦により武装集団に多数の死者が出る事件が発生した。これはサバ領有権を主張する「スールー王国のスルタン」の指示によるものとされ、「サバ領有権」「スルタンの末裔」「イスラム武装集団」などのキーワードで語られたことで世間の注目を集めた。この事件は全容が十分に解明されているわけではないが、わかる範囲で背景を整理してみたい。

サバの帰属について、歴史的経緯を確認しよう。1878年、イギリスのデント商会の支援のもと、オーストリア・ハンガリー帝国の香港領事オーバーベック(オフェルベク)がスールーのスルタンからサバの権利を得た。契約書に書かれた「パジャック」をスルタンは「租借」と解釈したが、サバの権利を引き継いだ北ボルネオ会社は「割譲」と解釈した。北ボルネオ会社は「購入」代金として毎年5000海峡ドル(後に5300海峡ドル)をスルタンに支払い、1963年のサバ独立後はそれを引き継いだマレーシア政府がスルタン家に毎年5300リンギを支払っている。マレーシア政府は購入代金の分割払いだと考えているが、スルタン側はこれを賃借料だとし、サバ領有権の根拠の1つとしている。

イギリスからの独立にあたり、コボルド調査団 (1962年) と国連調査団 (1963年) が住民の意向調査を行い、その結果サバはマレーシアの一州となった。たとえスルタンだとしても好き勝手に振る舞ってよいわけではない。

しかも、スールーのスルタンを名乗る人は 複数いる。今回の事件の首謀者とされるジャ マルル・キラム3世のほかに何人もおり、昨 年11月以降に増えている。ジャマルル・キラ ム3世がスールー王国の唯一の継承者である わけではない。

長く続いたミンダナオ紛争は、昨年10月に フィリピン政府とモロ・イスラム解放戦線 (MILF) の間で和平合意が結ばれ、自治政府組織の樹立などについて両者の交渉が進められているが、スールーのスルタンたちはこの和平過程に加わっていない。スルタンを名乗る人が増えたのは、この交渉に参加したいというアピールの意味もあったものと想像される。フィリピン政府とMILFの交渉は、マレーシアがホストとなって昨年2月から行われることになっており、この時期にサバに「兵士」が派遣されたのも、マレーシア政府による仲介を期待したためだったのかもしれない。

しかし、この状況を利用しようとする人々の思惑が重なり、事態は不幸な方向に展開した。平和的に訪れる人を誰でも歓迎するサバに武装して侵入したことはまずかったと思うが、それが「スールー王国軍」や「故地への帰還」などの言葉で語られたことで、マレーシア政府に武力鎮圧の口実を与えてしまったように思われる。

マレーシアの与党連合・国民戦線(BN) は、来る総選挙で政権を維持するために鍵と なるサバ州の支持を求めており、サバ州が30 年以上にわたって求めていた国境警備の強化 と外国人増加の原因調査に取り組む必要があ った。後者については、ナジブ首相は昨年6 月にサバ州の外国人問題の調査委員会を設置 し、一応の対応がとられた。そして前者につ いては、今回の事件を契機に、警察と陸海空 三軍を動員して国境警備の強化を示した。連 邦政府にとっては力強さを示す絶好の機会と なり、サバ州の住民の多くは長年の懸案に連 邦政府が本腰を入れたと歓迎した。こうして マレーシアでは連邦政府もサバの人々も満足 し、フィリピンでは中央政府とMILFは和平 過程が妨げられなかったことに安堵したが、 そのため「スールー王国軍」が払った犠牲は 大きなものとなった。[2013.3.26]

(やまもと・ひろゆき 京都大学地域研究統合情報センター准教授)

Introduction: The Importance of *Qalam* Studies

TSUBOI Yuji

(Tokyo University of Foreign Studies)

Qalam, a monthly magazine written in Jawi (the Arabic alphabet for the Malay language), was published in Singapore from 1950-1969. Qalam appealed exclusively to Muslims and represented the thoughts of intellectuals who were oriented to Islam. The magazine had many Muslim writers of non-Malay origins, including its editor Edrus, who was of Arab ancestry and born in Banjarmasin, Kalimantan. These contributors often severely criticized mainstream Malay nationalists, such as the UMNO (United Malays National Organization), and offered alternative visions to Malay Muslims. Unfortunately, Qalam's lucid view of Islamic thought and movements in the 1950s and 1960s has not been fully explored.

Therefore, the Jawi Research Society in Japan and the Centre for Integrated Area Studies of Kyoto University, have conducted a joint research project on *Qalam*. One of its main activities is to digitalize the contents of the journal and construct a database. Almost entire volumes have been digitalized and are now open to the public through a website. In addition, the transliteration of articles from Jawi to Romanized Malay is taking place in cooperation with Malaysian counterparts, thus making possible various ways of searching the database. The other main activity of the project is to further research on *Qalam*. The following four articles are written by the project's joint researchers in their respective fields: Islamic thought, politics, education, and legislation.

Qalam is unique for two reasons. First, Qalam stressed the unity of Muslims, regardless of their nationalities. The magazine's content suggests that Muslim intellectuals tried to organize transnational Islamic movements, even after new nation states, such as Indonesia and Malaya, had taken shape. Second, Qalam had a modern perspective. It tried to modernize and strengthen the Muslim community and to incorporate it into modern state institutions, although the magazine sometimes criticized secular nationalists as being excessively Westernized.

During the age of *Qalam*, various activists from several nations expressed their opinions with the pen (*qalam*). The relations of Islam with Western modernity in various fields, such as politics, administration, and social institutions, are still discussed by contemporary Muslims in Southeast Asia. In this sense, *Qalam* studies offer a wider perspective on the historical development of Islamism, Malay journalism, multi-ethnic relations, and other important themes.

Islam and Modernity: Modernist Thought in the Serial Column "The Secrets of the *Qur'an*"

KUNIYA Toru (Sophia University)

This article explores an aspect of modernist Islam in 20th-century Southeast Asia through the analysis of a serial column, "Secret of the *Qur'an*: from perspectives of knowledge and philosophy", that "Qalam" published from 1951-53. This serial column, which was written by an *ulama* from Singapore, Abdullah Basmeh, propagates modernist thought by introducing the *Qur'an* interpretation of an Egyptian *ulama* of the early 20th century, Tantawi Jawhari.

I take up four important topics of the serial column. The first is the explanation of the contents of the *Qur'an* itself. Abdullah Basmeh emphasizes that the *Qur'an* has guided the development of human society in many ways, including language, society and ethics, and that modern Western civilization matured through the inheritance of Islamic civilization.

The second topic is the development of science. For Basmeh, science and scholarship are the human endeavours that permit the discovery of the secret of the *Qur'an*; they are thus indispensable for the development of society. Referring to Islamic scholarship in the past and contemporary Western science, he asserts that Muslim society should introduce and build on the achievements of the latter for its future development.

However, Basmeh does not simply promote the acceptance of modern Western civilization. Thus, in his third topic, he stresses the importance of the Qur'an as a moral guide in the modern world. Basmeh points to moral and ethical problems of the British Malaya society at that time, such as drinking alcohol, gambling, and the weakening ties of husbands and wives. He considers these phenomena as the negative aspects of modernization, and presents the teachings of the *Qur'an* as the only remedy for them.

Similarly, Basmeh discusses the problems of Islamic Law as his fourth topic. As an *ulama*, he takes it for granted that the administration of Malaya after independence should be based on Islamic Law. At the same time, he accepts that an independent Malaya should be led by elites who have received Western educations. According to him, since the modern values such as liberty, equality, and democracy are already indicated in the *Qur'an*, Islamic Law is consistent with modern society.

Basmeh promotes the acceptance of Western science, technology and political institutions, but he also criticizes the moral decline of society as a negative consequence of modernization. Thus, he points to the need for the *Qur'an* as a moral guide in modern society.

Institutionalization of Islam or Institutionalization of the Nation? *Qalam's* Strategy toward Malayan Politics during the 1950s

TSUBOI Yuji

(Tokyo University of Foreign Studies)

This paper examines the strategy of Islamic intellectuals in Singapore during the process of Malayan decolonization by reviewing the *Qalam's* articles on current affairs in the early 1950s.

The early 1950s were a historical watershed in the thinking of Malay Muslims. Islamists, such as Edrus, wrote articles for 'Homeland Affairs' in 1950 and 1951, but a new author of the column seemed to be rather a mainstream Malay nationalist after 1952. This change probably reflected the setback of Islamic factions on the Nadrah issue in Singapore. The watershed was not so remarkable from a Malayan perspective, but it must to be examined more carefully from that of intellectuals who were oriented toward Islam.

However, Edrus continued to insist on Malay Muslim unity, even after Islam-oriented intellectuals lost power following the Nadrah riot. His opinions in the journal are partly radical, such as his criticism of the UMNO and Islamic officials, but he did not hastily insist on abandoning the existing colonial framework to realize an Islamic state. He realistically proposed the strengthening of Islamic institutions in the existing social order and of their management in order to enhance the status of Muslims in a multi-ethnic and multi-religious public sphere. His strategy was to insert individual Muslim networks into the framework of the modern state institutions.

Meanwhile, *Qalam* adopted multiple strategies with regard to the changing situations of Malaya and Singapore. After 1952, Edrus moved from 'Homeland Affairs', which dealt with general matters, to more specific columns. Discourses of Edrus and "Homeland Affairs" were at conflict at first sight, but they shared modernist perspective and their methodology was institutionalization. In Malaya, ethnic and religious groups were framed into state institutions in various forms. While Edrus sought to institutionalize Islam, the nationalists wanted to institutionalize the Malay community. *Qalam*'s strategy contained both approaches in different columns.

Qalam reflected the strategy of Islamic intellectuals who responded to an ever-changing Malayan situation. Although the writers were oriented to Islamic state, they were realistic rather than idealistic for the interests of Muslims in their opinions. A focus on their activities may clarify the heterogeneity of the Malay community and its dynamics at that time. An analysis on *Qalam* thus places the activities of its contributors in a broader perspective.

The Discussion of Education in the Malay Community during the Establishment of National Education

KANEKO Nao

(Tokyo University of Foreign Studies)

This study considers the discussion of education in the Malay community during 1950s with special reference to *Qalam*. *Qalam* still existed when the national education system was established in Malaya (after 1963, Malaysia). The establishment of national education has been examined by many previous studies, most of which have focused on policy making and have indicated that national education seems to have been designed to serve the interests of Malay society. Therefore, the various viewpoints on this subject have been less examined. This study probes these perspectives on education by focusing on the two key words, national education and Islamic education.

The articles of *Qalam* on the national education share the view that Malay schools faced difficulties and that their educational standards were low. They aspire to solutions that take two different directions. One is the argument that Malay society should change in order for students to acquire contemporary knowledge and skills and to improve the economic and social level of the population. Based on this view, its proponents argue that education in English has equal or more value than that in Malay. The other opinion is that the national education system should be based on the Malay language and schools. Hence, these commentators emphasize the need to maintain the Malay school system.

The establishment of the national education system affected traditional the Islamic religious schooling of local communities. Hence, many articles express anxiety about the future of Islamic education as secular instruction expands. Some criticise the secular values of modern education and worry about its impact on belief and values. Many articles seek to secure the survival of Islamic learning within the framework of the national education system. Therefore, realistic discussions on the institutionalisation of Islamic Education in the modern state system are found in *Qalam*.

During the establishment of the national education system in Malaysia, one of intense unease and marked change, the contributors to *Qalam* engaged in thoughtful and realistic discussions of the appropriate course for education in the new nation. From diverse perspectives, they sought to ensure that the Malay community progressed and undertook the road to sustainable development in a newly independent modern state.

Muslim Legislation and the Women's Charter: Muslim Marital Law Reform in Singapore

MITSUNARI Ayumi

(The University of Tokyo)

Singapore's legislation of Muslim law developed rapidly from the 1950s to the 1960s. The Muslim Ordinance was enacted in 1957 and the Administration of Muslim Law Act, in 1966. The first law came into effect during the period of decolonization and the latter after the Singapore's painful separation from Malaysia. These pieces of legislation, which were codified in parallel with the Women's Charter of 1961, the codes of marriage and divorce for non-Muslims, mirror the urgent administrative task of reinforcing the status of women status in matrimonial relationships. In other words, the two Muslim laws were integral to the social reforms of Singapore in the days before and after independence.

Muslim laws placed marriage and divorce of the Muslim population under the control of newly established *Shariah* Court. Since the public was concerned about the prevalence of divorce among Muslims and the miserable conditions of divorced wives, Muslim leaders at first welcomed these laws. However, opinions on this matter were not monolithic, since the divorce was not merely a matter of social reform but touched the core norms of Islamic law. The *Qalam* was one of the leaders in the debates over the legislation. At one point, *Qalam* criticized the laws as an 'intrusion' of the Women's Charter or Christian law. However, Ahmad Ibrahim, a lawyer trained in common law and a drafter of the bills did not concur with such criticisms. He advocated the legislation as a framework make the status of Muslims equal to that of non-Muslims in Singapore.

The paper examines the debates of two Muslims who supported modernisation, Ahmad Lutfi, an editor and writer of *Qalam*, and Ahmad Ibrahim, the then Attorney General of Singapore, to determine the diverse visions of and the rationales for Muslim marital reform.

編集後記

『マレーシア研究』第3号をお届けします。本号は、2013年度の学会誌発行事業の成果物ですが、前号に引き続き今号も刊行が半年ほど遅れてしまいました。この遅れをなるべく早く解消すべく、今後取り組んでいきたいと思います。

本号では、「論説」として、ジャウィ月刊誌『カラム』 に関する研究プロジェクトの成果として投稿された論 文4編を、査読過程を経て掲載しました。これらに加 え、書評1編と12名の会員によるエッセイを載せました。次号についても、会員のみなさまからの積極的な投稿をお待ちしております。 (金子芳樹)

[編集委員会]

金子芳樹(委員長)、田村慶子(副委員長)、山本博之、 井上真

第4号の投稿募集

2014 年度発行の第4号への投稿を募集します。下 記の投稿要領および JAMS ウェブサイトに掲載され ている募集要領に沿って原稿をお送りください。

・第4号掲載分の締め切り:2014年12月31日

· 投稿先:編集委員会

(malaysia_studies@jams92.sakura.ne.jp)

投稿要領

『マレーシア研究』は日本マレーシア学会の会誌であり、広い意味での「マレーシア研究」に関する論説、研究ノート、書評論文、および書評を掲載する。刊行は1年に1回とし、投稿は随時受け付ける。

- 1. 投稿資格:会費を納めた会員および編集委員会が依頼した執筆者とする。
- 2. 投稿内容:未発表のものに限る。ただし、学会、研 究会での口頭発表はこの限りではない。また、同一 の原稿を本誌以外に同時に投稿することはできない。
- 3. 使用言語:投稿原稿で使用できる言語は日本語とする。ただし、注記などにおいてはその他の言語を使用できる(日本語・アルファベット以外の文字を使う場合は編集部に相談すること)。また、採用された原稿については英文要旨を併せて掲載する。
- 4. 原稿の種別:論説、研究ノート、書評論文、書評の 4種類とする。投稿原稿の枚数は40字×30行を1枚 と換算して、論説が15~20枚、研究ノートが10~ 20枚、書評論文が5~10枚、書評が2~5枚とする (いずれも注・図表・参考文献を含む)。原稿に挿 入される図表については、大小にかかわりなく3点 を1枚と換算する。
- 5. 執筆要領: 投稿に際しては、本学会のホームページ

に掲載された「執筆要領」に準拠した完成原稿を提出する。また、論説、研究ノート、および書評論文については、論文要旨(1200字程度)を提出する。

- 6. 査読制度:投稿された原稿は、レフェリーによる審査結果を考慮の上、編集委員会が採否を決定する。
- 7. 英文要旨:採用された場合には約400語の英文要旨を提出する。英文要旨は提出前にネイティブ・チェックを受ける。ネイティブ・チェックにかかる経費は投稿者が負担するものとする。また、編集委員会が必要と考えた場合、同委員会は投稿者の経費負担によりネイティブ・チェックをかけることがある。
- 8. 著作権:本誌に掲載されたすべての原稿の著作権は 日本マレーシア学会に帰属する。なお、原著者が本 誌に掲載された文章を他の出版物に再録しようとす る場合には、編集委員長に申請し許可を得る。
- 9. ホームページ上での公開: 『マレーシア研究』に掲載されたすべての原稿は、日本マレーシア学会のホームページにて公開する。
- 10. 投稿先: 投稿先および問い合わせ先は下記のとおりとする。なお、投稿に際して、投稿者は、氏名(ふりがな)、所属、連絡先の住所・電話番号・E-mailアドレス、投稿題目、原稿の種別を明記する。

『マレーシア研究』第3号

発行: 2014年10月30日 発行者: 日本マレーシア学会 (ウェブサイト) http://jams92.org/

(連絡先)〒606-8501 京都府京都市左京区吉田下阿達町 46

発行責任者:富沢寿勇 編集責任者:金子芳樹

Malaysian Studies Journal

Vol. 3 (October 30, 2014)

Editorial Office: Japan Association for Malaysian Studies (JAMS), c/o Yamamoto Hiroyuki, Center for Integrated Area Studies, Kyoto Univ., 46 Shimoadachi-cho, Yoshida, Sakyo-ku, Kyoto, 606-8501, Japan.

Website: http://jams92.org/

京都大学地域研究統合情報センター 山本博之研究室 © 2014 Japan Association for Malaysian Studie (JAMS)

Malaysian Studies Journal

Vol.3 2014

CONTENTS

⟨Articles⟩
Studies on Jawi monthly magazine Qalam
Introduction: Importance of Qalam Studies TSUBOI Yuji
Islam and Modernity:
Modernist Thought in the Serial Column "The Secrets of the Qur'an" KUNTYA Toru
Institutionalization of Islam or Institutionalization of the Nation?:
Qalam's Strategy toward Malayan Politics during the 1950s TSUBOI Yuji
The Discussion of Education in the Malay Community
during the Establishment of National Education KANEKO Nao
Muslim Legislation and the Women's Charter:
Muslim Marital Law Reform in Singapore MITSUNARI Ayumi
[Book Review]
ANAZAWA Makoto, Industrialization in Developing Countries and Multinational
Corporations: Building up Business Linkages in Malaysia YOKOYAMA Hisashi
[Essays]
Malaysian Bricolage ————————————————————————————————————
[Summaries in English]